BIBLIOTECA FILOSÓFICA

[COLECCIÓN FUNDADA POR FRANCISCO ROMERO]

Tomo 1
Libro 2

JEAN-PAUL SARTRE

CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

PRECEDIDA DE
CUESTIONES DE MÉTODO

TOMO I
TEORÍA DE LOS CONJUNTOS PRÁCTICOS

LIBRO II
DEL GRUPO A LA HISTORIA

Traducción de
MANUEL LAMANA

2

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Título del original francés

Critique de la raison dialectique
(précédé de *Question de méthode*)
Tome I: *Théorie des ensembles practiques*

© Librairie Gallimard, 1960

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

© Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1963

PRINTED IN ARGENTINA — IMPRESO EN LA ARGENTINA

Este libro se terminó de imprimir el día 18 de agosto de 1963, en Macagno, Landa y Cía., Aráoz 164, Buenos Aires

LIBRO II

DEL GRUPO A LA HISTORIA

A

DEL GRUPO. LA EQUIVALENCIA DE LA LIBERTAD COMO NECESIDAD Y DE LA NECESIDAD COMO LIBERTAD. LÍMITES Y ALCANCE DE TODA DIALÉCTICA REALISTA

La necesidad del grupo, como hemos visto, no está dada *a priori* en una reunión cualquiera. Por el contrario, hemos señalado más arriba que la reunión, con su unidad serial (en tanto que unidad negativa de la serie para oponerse como negación abstracta a la serialidad), nos da las condiciones elementales de *la posibilidad* de constituir un grupo para sus miembros. Todo esto es abstracto. Desde luego que todo sería más fácil en una dialéctica transcendental e idealista: veríamos cómo el movimiento de integración por el cual cada organismo contiene y domina a sus pluralidades inorgánicas, se transforma por sí mismo, en el nivel de la pluralidad social, en integración de los individuos en una totalidad orgánica. Así, en relación con los organismos singulares, el grupo funcionaría como un hiperorganismo. A este idealismo organicista se le ha visto renacer siempre como modelo social del pensamiento conservador (se opuso, con la Restauración, al atomismo liberal; después de 1860 trató de disolver las formaciones de clase en el seno de una solidaridad nacional). Pero sería totalmente inexacto reducir la ilusión organicista al papel de teoría reaccionaria. En realidad, resulta fácil ver que el carácter *orgánico* del grupo —es decir, su unidad *biológica*— se descubre como un momento determinado de la experiencia. En cuanto a nosotros, que abordamos el tercer estadio de la experiencia dialéctica, diremos que la estructura orgánica es *ante todo* la apariencia ilusoria e inmediata

del grupo cuando se produce en el campo práctico-inerte y contra ese campo.

Marc Bloch mostró en dos obras notables cómo en el siglo XII, e incluso antes, la clase noble, la clase burguesa y la clase de los siervos —para no hablar sino de éstas— tenían una existencia de hecho si no de derecho. Hubiéramos dicho con nuestro lenguaje que eran colectivos. Pero los repetidos esfuerzos de los burgueses enriquecidos, *a título de individuos*, para integrarse en la clase noble provocan un estrechamiento de ésta: pasa de un estatuto de hecho a un estatuto jurídico; por medio de una empresa común, impone condiciones draconianas a los que quieren ingresar *en la caballería*, de tal manera que esta institución-mediadora entre las generaciones se vuelve órgano selectivo. Sólo que al mismo tiempo condiciona la conciencia de clase entre los siervos. Mientras no está hecha la unificación jurídica de los castellanos, cada siervo considera su situación como un destino singular, la vive como un conjunto de relaciones humanas con una familia de terratenientes; dicho de otra manera, como un accidente. Pero al proponerse para sí, la nobleza constituye *ipso facto* la servidumbre como institución jurídica y descubre a los siervos su intercambiabilidad, su común impotencia y sus intereses comunes. Esta revelación es uno de los factores que habrán de condicionar las sublevaciones campesinas (*jacqueries*) en los siglos siguientes. El ejemplo dado no tiene otro fin que mostrar cómo en el movimiento de la Historia, una clase de explotación, al estrechar sus lazos contra el enemigo y al tomar conciencia de sí misma como unidad de individuos *solidarios*, descubre a las clases explotadas su ser material como colectivo y como punto de partida de un intento continuado para establecer lazos vividos de solidaridad entre sus miembros. No tiene nada de extraño: en esta casi-totalidad inerte y removida sin cesar por enormes movimientos de contra-finalidad, tienen importancia la colectividad histórica y la ley dialéctica; la constitución de un grupo (sobre la base, claro está, de condiciones reales y materiales) como conjunto de solidaridades tiene por consecuencia dialéctica el que se haga de él la negación del resto del campo social y, como consecuencia, el que se susciten en este campo en tanto que está definido como *no-agrupado* las condiciones propias de

un reagrupamiento antagónico (todo *sobre la base* de la rareza y en el interior de regímenes desgarrados). Pero lo que aquí importa sobre todo es que los no-agrupados se comportan desde fuera frente al grupo poniéndole mediante su *praxis* como *una totalidad orgánica*. Así toda nueva organización colectiva encuentra su arquetipo en cualquiera otra más antigua, ya que la *praxis* como unificación del campo práctico estrecha objetivamente los lazos del grupo-objeto. Llama la atención que nuestras más elementales conductas se dirijan a los *colectivos exteriores* como si fueran organismos. La estructura del *escándalo*, por ejemplo, es para cada uno la de un colectivo tomado en totalidad: cada uno, en el teatro, ante cada réplica de una escena que le parece escandalosa, está condicionado en realidad por la reacción serial de los vecinos, el escándalo es el Otro como razón de una serie. Pero *en cuanto* tienen lugar las primeras manifestaciones de escándalo (es decir, los primeros actos del que actúa para los Otros en tanto que es Otro distinto que sí), se vuelven la unidad viva de la sala contra el autor, simplemente porque el primer manifestante por su unidad de individuo *realiza esta unidad* para cada uno en la trascendencia. Aún quedará en cada uno una contradicción profunda, ya que esta unidad es la de todos los Otros (comprendido él mismo) en tanto que Otros y por Otro: el manifestante no ha revelado o expresado la opinión común, sino que ha presentado en la unidad objetiva de una acción directa (gritos, insultos, etc.) lo que aún no existía para cada uno sino como la opinión de los Otros, es decir, como su unidad giratoria y serial. Pero en cuanto el escándalo se cuenta y se comenta, se vuelve, para todos los que no han asistido a él, la aparición de un suceso sintético, que da la unidad provisional de un organismo al público que asistía esa noche a la representación. Todo resulta claro si *situamos* a los no-agrupados que se descubren como colectivo por su impotencia en relación con el grupo que descubren. En la medida en que el grupo, por la unidad de su *praxis*, les determina en su inercia inorgánica, aprehenden sus fines y su unidad a través de la libre unidad unificadora de su *praxis* individual y sobre el modelo de esta libre síntesis que es fundamentalmente la temporalización práctica del organismo. En el campo práctico, en efecto, toda multiplicidad

exterior se vuelve para cada agente el objeto de una síntesis unificadora (y ya hemos visto que el resultado de esta síntesis es disimular la estructura serial de las reuniones); pero el grupo que yo unifico en el campo práctico, en tanto que grupo se produce como ya unificado, es decir, como estructurado por una unidad que escapa por principio a mi unificación y la niega (en tanto que es *praxis que me arroja a la impotencia*). Esta libre unidad activa que se me escapa aparece, en mi campo práctico y perceptivo, como la sustancia de una realidad de la que yo sólo he unificado la multiplicidad como pura materialidad de apariencia; o, si se prefiere, no llevo la inercia —que constituye necesariamente el fundamento real del grupo (como inercia superada y conservada)— a cargo de la comunidad activa; muy por el contrario, es mi *praxis* la que la toma a cuenta suya en su movimiento unificador. Y la acción común, que se me escapa, se vuelve *realidad* de esta apariencia, es decir, sustancia práctica y sintética, totalidad que gobierna a sus partes, entelequia, vida. O, en otro grado de la percepción y para otros grupos, *Gestalt*. Encontraremos este organicismo ingenuo como relación inmediata del individuo con el grupo y como ideal de integración absoluta. Aquí sólo se trataba de rechazar al organicismo *bajo todas sus formas*. En ningún caso y de ninguna manera la relación de grupo —como determinación de un colectivo y como perpetua amenaza de volver a caer en el colectivo— con su inercia de multiplicidad puede dejar de devolverse a la relación del organismo con las sustancias inorgánicas que lo componen.

Pero si no existe el proceso dialéctico por el que el momento de la antidialéctica se vuelve mediación por él mismo entre las dialécticas múltiples del campo práctico y la dialéctica constituida, como *praxis* común, ¿comporta la aparición del grupo su inteligibilidad propia? Siguiendo el método que hemos empleado hasta aquí, vamos a tratar de encontrar en la experiencia las características y los momentos de un proceso cualquiera de agrupamiento, con la única intención *crítica* de determinar su racionalidad. Tendremos, pues, que estudiar sucesivamente en la experiencia la génesis de un grupo, las estructuras de su *praxis* —o, con otras palabras, la racionalidad dialéctica de la acción colectiva—, en fin, el

grupo como *pasión*, es decir, en tanto que lucha en sí mismo contra la *inercia práctica* que le afecta.

* * *

Haré dos observaciones previas. Primero, ésta: hemos declarado que la reunión inerte con su estructura de serialidad es el tipo fundamental de la socialidad. Pero nunca hemos creído dar a esta proposición un carácter histórico, y el término "fundamental" no podría designar aquí una prioridad temporal. ¿Quién podría afirmar que el colectivo ha precedido al grupo? No se puede formular ninguna hipótesis sobre esta cuestión; mejor dicho —a pesar de los datos de la prehistoria y de la etnografía— ninguna tiene sentido; por lo demás, la perpetua metamorfosis de las reuniones en grupos y de los grupos en reuniones haría que de todas formas fuese imposible decidir *a priori* si tal reunión es una realidad históricamente primera o si es la decadencia de un grupo que ha vuelto a tomar el campo de la pasividad; en cada caso, sólo el estudio de las estructuras y de las condiciones anteriores puede permitir una decisión, aunque no siempre puede. Ponemos la anterioridad lógica del colectivo por la simple razón de que los grupos se constituyen —por lo que la Historia nos dice— como sus determinaciones y sus negaciones. Dicho de otra manera, lo superan y lo conservan. Por el contrario, aunque el colectivo resulte de una desintegración de grupos activos, no conserva nada de ellos *en tanto que colectivo*, salvo estructuras muertas y osificadas que disimulan mal la fuga de la serialidad. De la misma manera, el grupo, cualquiera que sea, *contiene en él* sus razones para caer en el ser inerte de la reunión: la desintegración del grupo —como veremos— tiene una inteligibilidad *a priori*. Pero el colectivo, por el contrario —en tanto que tal y sin acción de factores que vamos a buscar—, *lo más* que contiene es la posibilidad de una unión sintética de sus miembros. En fin, cualquiera que sea la *prehistoria*, lo que aquí importa, en una *historia* condicionada por la lucha de clases, es mostrar el paso de las clases oprimidas del estado de colectivo a la *praxis* revolucionaria de grupo. Esto importa sobre todo porque ese paso se ha operado *realmente* en cada caso.

Pero ya que estamos en las relaciones de clase, haré, en segundo lugar, la observación de que sería prematuro considerar a estas clases en tanto que también son grupos. Para fijar las condiciones de inteligibilidad, trataremos de tomar y de estudiar, como para los colectivos, grupos efímeros y de superficie, rápidamente formados, rápidamente deshechos, para llegar progresivamente a los grupos fundamentales de la sociedad.

El origen del trastorno que desgarra al colectivo con el relámpago de una *praxis* común es evidentemente una transformación sintética y, en consecuencia, material que tiene lugar en el marco de la rareza y de las estructuras existentes; para organismos cuyos riesgos y cuyo movimiento práctico tanto como el sufrimiento residen en la necesidad, el acontecimiento-motor es el peligro, en todos los niveles de materialidad (es decir, ya sea el hambre, ya la bancarrota *cuyo sentido* es el hambre, etc.), o las transformaciones de la instrumentalidad (las exigencias de la herramienta y su rareza reemplazando a la rareza del objeto inmediato de la necesidad, los arreglos de la herramienta aprehendidos en su significado ascendente como arreglos necesarios del colectivo). Dicho de otra manera, sin la tensión original de la necesidad como relación de interioridad con la Naturaleza, el cambio no tendría lugar, y, recíprocamente, no existe *praxis* común, en cualquier nivel que se sitúe, cuyo significado regresivo o descendente no se relacione directa o indirectamente con esta tensión primera. *Ante todo* hay, pues, que concebir que el origen de una reestructuración de colectivo en grupo es un hecho complejo que tiene lugar *al mismo tiempo* en todos los pisos de la materialidad, pero que está superado en *praxis* organizadora en el nivel de la unidad serial. Sin embargo, por universal que sea, el acontecimiento no puede ser vivido como su propia superación hacia la unidad de todos salvo si su universalidad es objetiva *para cada uno*, o, si se prefiere, salvo si crea en cada uno una estructura objetiva unificadora. Hasta aquí, en efecto —en la dimensión del colectivo—, lo real se definía por su imposibilidad. Lo que se llama *sentido de las realidades* significa exactamente: sentido de lo que por principio está prohibido. La transformación tiene, pues, lugar cuando la imposibilidad es ella misma imposible, o, si se prefiere,

cuando el acontecimiento sintético revela la imposibilidad de cambiar como imposibilidad de vivir [1]. Lo que tiene como efecto directo que la *imposibilidad de cambiar* se vuelva el objeto que se tiene que superar para continuar la vida. Dicho de otra manera, desembocamos en un círculo vicioso: el grupo se constituye a partir de una necesidad o de un peligro común y se define por el objetivo común que determina a su *praxis* común; pero ni la necesidad común ni la *praxis* común ni el objetivo común pueden definir a una comunidad si ésta no se vuelve comunidad al sentir como común la necesidad individual y al proyectarse en la unificación interna de una integración común hacia objetivos que produce como comunes. Sin el hambre, este grupo no se habría constituido; ¿pero de dónde viene que se defina como lucha común contra una necesidad común? ¿Por qué los individuos —como también ocurre— no se han disputado como perros los alimentos en tal caso particular? Esto nos lleva a preguntar cómo se opera una síntesis cuando el poder de unidad sintética está en todas partes (en todos los individuos como libre unificación del campo) y a la vez en ninguna parte (en tanto que se trate de una libre unificación transcendente de la pluralidad de las unificaciones individuales). No olvidemos, en efecto, que el *objeto común* como unidad fuera de sí de lo múltiple es ante

[1] Desde luego que no es bajo la amenaza de un peligro mortal como establecen los pescadores de caña su asociación o como las viejas solteronas crean una "biblioteca circulante", pero estos grupos —que por lo demás responden a exigencias muy reales y cuyo sentido objetivo remite a la situación total— son superestructuras, o, si se prefiere, grupos constituidos en la actividad general y permanente del reagrupamiento de los colectivos (estructuras de clase —clase contra clase—, organizaciones nacionales e internacionales, etc.). A partir del momento en que se alcanza el estadio del reagrupamiento dialéctico de las dialécticas, la actividad totalizadora se vuelve *ella misma* factor, medio y razón de los grupos secundarios. Son su determinación viva y que parten de la negación; pero al mismo tiempo la contienen entera en ella y sus conflictos dialécticos tienen lugar a través de ella y por ella. Así, como lo ha mostrado la primera parte, se pueden estudiar ya sea horizontalmente (y empíricamente) en tanto que se determinan ellos mismos en el medio en que la estructura de grupo está ya objetivamente dada, ya verticalmente en tanto que cada uno de ellos expresa en su riqueza concreta toda la materialidad humana y todo el proceso histórico. Así, pues, no tengo que ocuparme aquí sino del hecho fundamental del agrupamiento como conquista o reconquista de la *praxis* sobre el colectivo.

todo el productor de la unidad serial, y que la estructura antidialéctica del colectivo, o *alteridad*, se constituye sobre la base de esta doble determinación.

Pero esta última observación precisamente puede ayudarnos. Si, en efecto, es el objeto mismo el que se produce como lazo de alteridad entre los individuos del colectivo, la estructura serial de la multiplicidad depende en el fondo de las características fundamentales del objeto mismo y de su relación original con todos y cada uno. Ocurre así que el conjunto de los medios de producción, en tanto que son la propiedad *de los Otros*, da al proletariado la estructura original de serialidad porque este conjunto se produce él mismo como conjunto indefinido de objetos cuyas exigencias reflejan la *demanda* de la clase burguesa como serialidad del Otro. Pero, inversamente, en la experiencia se puede considerar a los objetos comunes que constituyen por ellos mismos y *en el campo práctico-inerte* el esbozo de una totalidad (como totalización de lo múltiple por el Otro a través de la materia) y preguntarse si deben constituir ellos también lo múltiple considerado serialidad.

El pueblo de París se encuentra en estado de insurrección desde el 12 de julio. Su cólera tiene causas profundas que aún no han alcanzado a las clases populares sino en su impotencia común (el frío, el hambre, etc., sufrido todo con resignación, esta conducta serial que se da falsamente como una virtud individual, o explosiones inorgánicas, motines, etc.). ¿A partir de qué circunstancias exteriores se van a constituir los grupos? En primer lugar (tomo aquí el orden temporal), porque un grupo institucional y práctico, los electores de París, en tanto que se había constituído conforme a las prescripciones reales, y *en tanto* que deliberaba de manera permanente, a pesar o contra estas prescripciones, designaba la reunión inerte de los parisienses como poseyendo una *realidad práctica en la dimensión de la praxis colectiva*: la asamblea de los electores era la unidad activa como ser-fuera-de-sí-en-la-libertad de la reunión inerte. Sin embargo, esta totalización no bastaba: la *representación*, en efecto, consiste en definir a un grupo activo —por un procedimiento cualquiera— como proyección de la reunión inerte en el medio inaccesible de la *praxis*. Por ejemplo, en las democracias burguesas, el escrutinio es un proceso pasivo y serial. Desde luego que cada elector ha determinado su voto en tanto que Otro y por los Otros; pero en lugar de determinarlo en común y como *praxis* en unidad con los Otros, lo deja definir inertemente y en serialidad por la opinión. La asamblea elegida representa así la reunión *en tanto* que no se ha reunido aún, en tanto que sus miembros son los productos inertes de una alteridad inerte y que la multiplicidad bruta como relación numérica de los partidos expresa las relaciones de impotencia de los colectivos entre ellos y las relaciones de fuerza en tanto que estas fuerzas son fuerzas de inercia. Pero *en cuanto* se organiza la asamblea, en cuanto se constituye su jerarquía, en cuanto se define (por las alianzas de los partidos) como un grupo determinado (caracterizado por la permanencia de una mayoría de recambio, por la complicidad de todos los partidos contra uno solo, etc.), esta *praxis* real (en la que el voto de las leyes, los escrutinios de confianza, etc., sólo *formalmente* tienen el aspecto de la elección original como alteridad infinita de soledades pero expresan numéricamente *a título de símbolo* acuerdos, desacuerdos, alianzas, etc., de los grupos de la mayoría entre ellos) se da a la vez como la representación fiel de la reunión —lo que en cualquier caso no puede ser porque está organizada— y como *su eficacia dialéctica*. Pero en esta manera misma de penetrar la reunión con una falsa unidad totalizada[1]: "Franceses, *vuestro* gobierno..., etc.", se remite la reunión a su estatuto de impotencia. Francia como totalidad se realiza fuera de la reunión por su gobierno; ese gobierno como libre totalización del colectivo descarga a los individuos de la preocupación de determinar al grupo con su inerte socialidad. En la medida, pues, en que, a través de las luchas de los nuevos grupos, los conflictos de clase y las crisis sociales no oponen la reunión contra el cuerpo legislativo y contra el poder ejecutivo, la existencia de éstos es necesariamente un engaño que lleva lo colectivo a la inercia: los poderes quedan delegados por la pasividad serial y la afirmación de nuestra unidad *allá*, en la presidencia del Consejo,

[1] Ni siquiera considero el problema en el nivel histórico real, y en este momento no tengo necesidad de preguntarme si el gobierno es un órgano de la clase dominante. Sólo estudio la relación formal de la *praxis representante* con la reunión "representada".

nos lleva *en todos los casos* a la alteridad infinita. En este sentido, "estos electores de París" no son necesariamente un factor de unificación práctica. Sobre todo teniendo en cuenta que temen las violencias populares tal vez aún más que las violencias del gobierno. Sin embargo, pueden volverse representación, *a condición* de que las circunstancias esbocen la unificación *en otro lugar*, pero esta vez a título de unidad que se tiene que reintegrar como *praxis* unificadora en la reunión misma y cómo negación de la impotencia.

Ahora bien, el gobierno constituye desde el exterior a París como totalidad. El 8 de julio, Mirabeau señala a la Asamblea nacional (pero su discurso lo conocen en seguida los parisienses) que entre Versalles y París hay 35.000 hombres y que se esperan 20.000. Y Luis XVI contesta a los diputados: "Es necesario que emplee mi poder para restablecer y para mantener el orden en la capital... Esos son los motivos que me han llevado a hacer esta concentración de tropas alrededor de París". Y en la mañana del domingo 12 la ciudad está designada a ella misma, en el interior de ella misma, con carteles "Por orden del rey" que insinúan que la concentración de tropas que tiene lugar alrededor de París está destinada a proteger a la ciudad contra los bandidos. Así el lugar como tensión práctico-inerte y como *exis* de la concentración de París está constituído por una *praxis* exterior y organizada como totalidad. Esta totalidad, por lo demás, como objeto de *praxis* (ciudad que se tiene que rodear, disturbios que se tienen que impedir) es por ella misma una determinación del campo práctico-inerte; la ciudad es a la vez el lugar en su configuración totalizada y totalizadora (el estado de sitio que se esboza la determina como continente) y la población que está designada con la forma de materialidad sellada por el acto militar que la produce como multitud encerrada. Los *rumores*, los *carteles*, las *noticias* (particularmente las de la partida de Necker) transmiten a cada uno su designación común: es *partícula de una materialidad sellada*. En este nivel, podría decirse que la totalidad de cerco es vivida *en la serialidad*. Es lo que se llama la efervescencia: corren por las calles, gritan, se reúnen, queman las barreras de consumos. El lazo de los individuos entre sí —bajo las diversas formas reales que pueda adoptar— es el de la alteridad como inmediata re-

velación de sí en el Otro. *La imitación* —que he descrito en otro lugar— es una de las manifestaciones de esta alteridad de casi-reciprocidad. Esta estructura de alteridad se constituye por la acción de la *suerte común como totalidad* [1] (es decir, como objetivo práctico de los ejércitos reales [2], aquí es una totalidad de destrucción en tanto que los individuos están designados por su pertenencia idéntica a una misma ciudad) *sobre la serialidad como fuga inerte*: amenazando con destruir a la serialidad por *el orden negativo de la matanza*, las tropas como unidades prácticas dan esta totalidad sufrida como negación en cada uno —pero negación *posible*— de la serialidad. Es así cómo por la coexistencia de las dos estructuras, siendo una la negación posible y futura de la otra (y al mismo tiempo la negación de todos en cada uno), cada uno continúa viéndose en el Otro, pero se ve como *sí mismo*, es decir, aquí, como totalización en él de la población parisiense, por el sablazo o por el disparo que lo exterminará. Y esta *situación* funda lo que se llama impropiamente contagio, imitación, etc.: en estas conductas, en efecto, cada uno ve en el Otro a su propio porvenir y descubre a partir de ahí su acto presente en el acto del Otro; *imitar* en esos movimientos todavía inertes es *descubrirse* al mismo tiempo, haciendo allí su propia acción en el Otro, y aquí, en sí mismo, la acción del Otro, huyendo la fuga del Otro y su propia fuga [3], atacando con un ataque

1 El destino como amenaza común contra la clase obrera (en su estructura de serialidad) no es totalizador porque esta clase no se vuelve objeto de *una* empresa organizada y totalizadora; la explotación es un proceso que se realiza a la vez como práctica deliberada de tal grupo y a través de la dispersión de los antagonismos de grupos.

2 Por lo demás, el gobierno al parecer no tuvo intenciones precisas. No sabía muy bien ni lo que quería ni lo que podía. Pero eso no tiene importancia: el despliegue de las tropas y el comienzo del cerco tenían en ellos mismos un significado objetivo, es decir, que designaban a la población parisiense como único objeto de una empresa sistemática y sintética de aniquilamiento. De nada sirve decir que en la corte nadie quería aquella matanza: se volvía por sí misma, y en la relación de la función general de un ejército con esta situación particular, una posibilidad inmediata que, en efecto, no dependía ya *de una intención* de los dirigentes.

3 El que ve correr, corre, no es que aprenda *lo que hay que hacer*: descubre *lo que está haciendo*. Y claro está, sólo lo puede descubrir *haciéndolo*. Encontraremos esta misma ley en la relación de grupo, pero con un significado exactamente inverso de éste.

único en el Otro y por sus propios puños, sin acuerdo ni inteligencia (es precisamente lo contrario de un acuerdo), pero realizando y viviendo la alteridad a partir de la unidad sintética de una totalización organizada y *por venir* de la reunión por un grupo exterior.

En París mismo se producen luego incidentes, en las barreras y en los jardines de las Tullerías, entre destacamentos militares y agrupaciones de imitación. Resulta un nuevo brote de violencia serial y defensiva: asaltan a los armeros. Esta respuesta revolucionaria a una situación que se agravaba de minuto en minuto, tiene naturalmente la importancia histórica de un acto común y organizado. Pero precisamente no es uno. Es una conducta colectiva: cada uno está determinado a armarse por el esfuerzo de los Otros para encontrar armas y cada uno trata de llegar antes que los Otros, ya que en el marco de la rareza que acaba de aparecer, el esfuerzo de cada uno para tomar un fusil se vuelve peligro para el Otro al quedar desarmado; al mismo tiempo se constituye con relaciones de imitación y de contagio, cada uno se encuentra en el Otro por la manera que tiene de hacer lo mismo; sin embargo, esas reuniones violentas y eficaces son perfectamente inorgánicas, pierden unidades, vuelven a encontrarlas sin que nada haya cambiado en lo que podríamos llamar, como Durkheim aunque con otro sentido, la "solidaridad mecánica" de sus miembros; además corren el riesgo de pelearse después entre ellos (ruptura del colectivo en reciprocidades de antagonismo) para disputarse un fusil. Si el sentido de esta actividad pasiva es revolucionario, lo es ante todo en la medida en que la unidad de impotencia (es decir, la inercia) se ha transformado en multitud en masa, *en peso de la cantidad*, por la acción de una *praxis* exterior. Porque esta multitud que está aún estructurada en alteridad en el interior de ella misma, encuentra, en su misma desorganización, una fuerza mecánica irresistible para romper las resistencias esporádicas de los armeros. Pero el otro factor que creará muy pronto la *praxis* revolucionaria del grupo es que el acto individual de *armarse*, en tanto que es en él mismo un proceso complejo cuyo fin es para cada uno la defensa de su propia vida y cuyo motor es la serialidad, se vuelve *por él mismo* y en su resultado un doble significado de libertad. En tanto que cada

uno quiere defender su vida contra los dragones, el resultado *en el campo de la praxis* —o, si se quiere, en tanto que el gobierno intenta una política de fuerza y que este intento de práctica organizada determina el campo entero como práctica, con lo que *puede ayudar* a esta política y lo que puede oponerse a ello— es que *el pueblo de París se ha armado contra el rey*. Dicho de otra manera, la *praxis* política del gobierno aliena las reacciones pasivas de serialidad a su libertad práctica; con la perspectiva de esta *praxis*, en efecto, la actividad pasiva de la reunión le está robada en su pasividad, la serialidad inerte se encuentra en el otro lado del proceso de alteridad *como un grupo unido que ha producido una acción concertada* y no sólo para los jefes de ejército que lo saben, sino para la población parisiense que reinterioriza este saber como estructura de unidad. La unidad también está aquí *en otro lugar*, es decir, pasada y futura. Pasada: *el grupo ha cometido un acto* y el colectivo lo verifica con sorpresa como un momento de su actividad pasiva: *ha sido grupo*. Y este grupo se ha definido por una acción revolucionaria que hace que el proceso sea irreversible. Futuro: las armas, en la medida en que las han tomado para oponerse a la acción concertada de una tropa militar, esbozan en su materialidad la posibilidad de una resistencia concertada.

La inquietud de los electores va a crear grupos institucionales en el interior de la reunión y como *unidades negativas*. En efecto, deciden restablecer una milicia de cuarenta y ocho mil ciudadanos y encargan a los distritos que la constituyan. El fin confesado es evitar los disturbios. En este nuevo momento, la milicia futura aparece como extraída de la concentración y destinada a combatirla, cuando la mayoría de la población no tiene ningún temor de los "disturbios" y en realidad sólo ve un peligro real en las tropas acantonadas alrededor de la capital. Y en la medida en que los distritos tratan de formar las milicias como pueden, estos grupos en formación, contrariamente a los grupos representativos, contribuyen a producir la unidad de la reunión. La "representación", en efecto, se da como la reunión misma en la dimensión de la *praxis* organizada, luego, como hemos visto, contribuye a mantenerla en su inercia; por el contrario, la milicia se produce como cuerpo organizado para realizar la ne-

gación práctica de la reunión: impedirá las reuniones y desarmará a los ciudadanos. De esta manera contribuye a descubrir en la reunión su realidad de ser organizado. Porque tiene que impedir por la fuerza la existencia de ese ser organizado *que se ha armado ayer* y *que se defenderá* mañana. O, si se prefiere, estos grupos prefabricados son antigrupos que se revelan en la reunión como encargados de mantenerla en su estructura de impotencia serial. Por ellos algo se manifiesta como *lo que está negado, lo que tiene que ser impedido*, y cada miembro de la reunión en tanto que está designado imperativamente en su inercia [1] aprehende la unidad profunda tras la serialidad como una ausencia y como una posibilidad fundamental. Al mismo tiempo, las milicias como grupos prefabricados representan, aunque en lo negativo, una determinación sintética de la reunión. Y el hecho de que hayan sido determinadas en él desde el exterior por órganos institucionales o semi-institucionales se manifiesta —en tanto que tiene que ser negación negada— como lo que exige que sea destruido por una unificación llevada a cabo desde el interior por la misma reunión. La contradicción violenta de la milicia y del pueblo, al producirse en el interior de éste, produce la posibilidad de una unidad interna como negación de la unidad de exterioridad. La milicia, en tanto que aún es un *sello* puesto en una multiplicidad, no puede contradecirse y disolverse sino en una *organización libre*. La libertad —como simple determinación positiva de la *praxis* organizada a partir de sus objetivos reales (defenderse contra los soldados del príncipe de Lambesc) — se manifiesta como la necesidad de disolver a la necesidad. A partir de ahí, se instaura en la Alcaldía una dialéctica entre las autoridades constituídas que no quieren dar las armas, tergiversando y encontrando escapatorias, y la muchedumbre, cada vez más amenazadora, que se descubre a través de las conductas de los electores, del preboste de los comerciantes, etc., como *unidad-exis*. Cuando se encuentran unos trapos en las cajas de armas prometidas por Flesselles, la muchedumbre juzga que ha sido *engañada*, es decir, que interioriza la con-

1 "Todo particular que se encuentre provisto de fusiles, etc., está en la obligación de llevarlos en el acto al distrito de que forme parte...
"Todos los ciudadanos quedan advertidos de que deberán abstenerse de formar reuniones". (Resolución de la Asamblea general, 13 de julio.)

ducta de Flesselles y la aprehende, *no en su serialidad*, sino contra la serialidad como una especie de síntesis pasiva. En efecto, el *engaño* como procedimiento se coloca en el marco de una relación antagónica de reciprocidad. Y el engañador [1], Flesselles, confiere a la fuga en alteridad una especie de unidad *personal*; y esta unidad personal caracteriza necesariamente a la reacción de cólera que la expresa, y, para la reunión misma, la descubre: cada uno reacciona de una manera nueva. Ni en tanto que individuo ni en tanto que Otro, sino como encarnación singular de la persona común. Esta nueva reacción no tiene en sí nada de mágico: expone, simplemente, la reinteriorización de una reciprocidad.

A partir de ese momento, algo está dado que no es ni el grupo ni la serie, sino lo que llamó Malraux en *l'Espoir* el Apocalipsis, es decir, la disolución de la serie en el grupo en fusión. Y este grupo, aún no estructurado, es decir, totalmente *amorfo*, se caracteriza como lo contrario inmediato de la alteridad: en la relación serial, en efecto, la unidad como Razón de la serie está siempre *en otro lugar*; en el Apocalipsis, aunque la serialidad se mantenga por lo menos como proceso en vías de liquidación —y aunque siempre pueda reaparecer—, la unidad sintética siempre está *aquí*; o, si se prefiere, en cada lugar de la ciudad, en cada momento, en cada proceso parcial, la partida se juega por entero y el movimiento de la ciudad encuentra en ella su terminación y su significado. "Al caer la noche —escribe Montjoye—, París fue una ciudad nueva. Unos cañonazos disparados con intervalos advertían a la población que se mantuviese alerta. Al ruido del cañón se unía el de las campanas, que no dejaban de tocar alarma. Las sesenta iglesias donde se habían reunido los habitantes rebosaban de gente. Cada uno se convertía en orador" [2].

El grupo en fusión es la ciudad. Vamos a mostrar en seguida en qué se distingue de la serialidad. Pero antes hay que precisar que si no se estructura en un desarrollo temporal cuya velocidad y cuya duración dependen evidentemente de las circunstancias y de la situación, se fijará en colectivo. En

1 Parece que lo fue de buena fe, pero poco importa. La muchedumbre no se *creía* engañada, *lo estaba*.
2 En *El amigo del rey*.

realidad, el grupo en fusión es aún la serie que se niega reinteriorizando las negaciones exteriores, o, si se quiere, no hay diferencia en ese momento entre lo positivo mismo (grupo en vías de constitución) y esta negación que se niega (serie en disolución). Se puede mostrar que la primera estructuración (en tanto que proviene del grupo mismo) viene *a un* barrio, como parte de un todo fluido, *de su estructura práctico-inerte.* El barrio de Saint-Antoine siempre había vivido *a la sombra* de la Bastilla: ese castillo negro amenaza, no tanto como prisión, sino con sus cañones; es el símbolo de la fuerza represiva, como límite de un barrio miserable e inquieto. Además, refriegas y motines reprimidos —en particular la sangrienta represión del mes de abril (asunto Réveillon)— se mantenían en el interior de la reunión misma como una *exis* (se trata de una memoria colectiva que pasa a la estructura común; tendremos que ocuparnos de ello). De momento, no considero ni siquiera la fuerza explosiva que puede contener esta *exis,* dentro de la hipótesis de una situación de energía por disolución de los lazos de impotencia; lo que nos interesa, según el punto de vista de la génesis de un grupo activo, es que esta *exis de hecho* estructura un camino, es en primer lugar determinación hodológica del espacio vivido del barrio. Y este camino es negativo: es la posibilidad que tienen las tropas de meterse en el barrio entrando por el Oeste y por el Noroeste para cometer ahí las matanzas (como en abril) [1]. Dicho de

[1] Este asunto Réveillon prueba, además, que los distintos barrios estaban opuestos y ya limitados por una determinada *tensión social,* es decir, por conflictos de clase. Es la práctica de Réveillon, uno de los precursores del industrial francés del siglo XIX, duro, rapaz, arrogante, la que desencadena los disturbios entre los obreros. Inversamente, los periódicos sostenidos por burgueses "medios" como Hardy, muestran que el aislamiento *militar* del barrio (siempre susceptible de ser cortado de los otros y sometido a las visitas policiales o a las matanzas) se fundaba en el aislamiento social: "A los parisienses —escribe Hardy— se les asusta mucho, y hasta llegan a echar el cierre de las tiendas en algunos sitios, una especie de insurrección popular... una parte considerable de obreros de ese arrabal, sublevados por los bandidos contra el llamado Réveillon, rico fabricante de papel pintado para muebles...". La configuración del lugar expresa perfectamente la condición social de los habitantes. Sin embargo, no es barrio constituido *sólo* por pobres, ya que las estructuras de la gran ciudad industrial todavía no existen. Sencillamente, los *obreros* (en tanto que trabajando en las primeras fábricas, luego arrancados al

otra manera, la unidad práctico-inerte del campo está determinada, en el momento en que la serie está en vías de disolución, como acto posible de penetración por el Otro, es decir, por una libre organización enemiga. Al mismo tiempo, esta posibilidad actualiza la amenaza de la Bastilla: es para la población del barrio la posibilidad de que la *cojan entre dos fuegos.* Y esta posibilidad le envía a su separación fundamental y social (hago alusión a ello en la nota precedente) que al mismo tiempo es su unidad negativa. Naturalmente, todo esto sólo está vivido aún en la inquietud durante los primeros días de julio. Pero la intervención de las tropas en las Tullerías hace que, en cuanto llega la noticia a Saint-Antoine, actualice la posibilidad de una matanza especial en el barrio. En efecto, la noticia, llevada por los Otros y creída

artesanado por las nuevas condiciones) son aquí mucho más numerosos que en otros lugares, y, de una manera general, la mayoría de los habitantes pertenecen a las clases menos favorecidas. Hay que señalar además que los motines Réveillon son casos de violencia serial. Al principio, ni siquiera hubo violencia, y se vio a los obreros cruzando París en grupos de quinientos a seiscientos hombres. En esos regimientos del hambre, ya se adivina *la unidad* como determinación negativa de todo; pero al mismo tiempo son siempre reuniones de inercia: no hay ni estructuraciones (no hay diferenciación de las funciones) ni acción *común,* el desfile de los obreros no comporta para cada grupo ni conducta particular ni determinación de la pluralidad en tanto que tal: se pueden añadir doscientos, o pueden retirarse sin que nada cambie; luego, siendo aquí la cantidad exterioridad pura y no estando definida por el grupo en función de su *praxis,* se mantiene en el estado de materialidad absoluta: simple cantidad. Naturalmente, la unidad de la reunión en marcha, en tanto que es su razón real, es *serialidad.* Si la unidad negativa como totalidad futura suscita ya desde el fondo de la marcha imitadora y contagiosa el *ser-junto* (es decir, la relación hecha no-serial de cada uno con el grupo como *medio de libertad*) a título de posibilidad aprehendida en la serialidad y dándose como negación de la serialidad, no es menos cierto que el *objetivo* de esta marcha es indeterminado: aparece a la vez como la serialidad como reacción frente a la situación, y como un intento igualmente serial de *mostrar.* Todos precisaron que estos grupos se mantuvieron perfectamente en calma y que *no se entregaron a ninguna violencia;* sin embargo, todos tenían bastones. El Otro (el pequeño-burgués que fue testigo comprensivo por esta actividad pasiva) fue puesto en presencia del carácter contradictorio de la condición obrera: puede medir, al ver pasar a la reunión, la miseria de esos hombres y a la vez su fuerza. Pero esta fuerza, que aún proviene de la cantidad, y esta miseria (que llamará la atención del Otro por su carácter de repetición en lo idéntico —alteridad—), hace, pues, de la reunión en marcha, en su estructura práctico-inerte, una especie de aprovechamiento serial de la serialidad.

en tanto que es Otra, está necesariamente aprehendida, en lo práctico-inerte, como la verdad del barrio en tanto que Otro, es decir, en tanto que se da por Otros como otro acontecimiento, llegado a Otros. Pero esta alteridad misma es signo: esta refriega en el centro de París sólo es la determinación de llevar la represión hasta el extremo en tanto que se manifieste como signo —es decir, como primera acción en el barrio menos expuesto a este género de expedición—, luego es la exterminación del barrio de Saint-Antoine, definida por los esquemas pasados pero recientes del asunto Réveillon, la que es la *significación real* aunque futura del asunto de las Tullerías. O, lo que aún sería más exacto con el punto de vista de la serialidad, es el barrio de Saint-Antoine el que ha sido exterminado en el porvenir por el príncipe de Lambesc.

Como particularización de un devenir general encontramos, desde luego, la designación de un barrio por las cosas y la configuración topográfica, en tanto que tienen que ser utilizadas por una acción organizada de un enemigo exterior. Sin embargo, hay una diferencia considerable. En tanto que las cosas se presentan aquí como destino (como instrumentos de la acción organizada que tiene que destruir el barrio) y que obligan a los individuos de la reunión a negarlas como tales, se definen para cada uno en el interior de esta negación —violenta pero que aún no es más que pasional— como instrumentalidad que puede ser vuelta contra los Otros por una libre práctica organizada. Es decir, que su utensiliaridad para el enemigo, negada, se descubre como contra-finalidad para el adversario. Pero esta contra-finalidad como pura posibilidad abstracta exige una libre organización común para ser actualizada y desarrollada. Bajo este aspecto, aún virtual, de destino organizado por el Otro y negado, lo que es nuevo en relación con las características precedentemente indicadas, es que la estructura práctico-inerte del barrio, en tanto que destino negado, realiza sintéticamente como exigencia material (exigencia que sólo formula la libertad práctica) una relación objetiva de diferenciación en el seno del grupo en fusión; dicho de otra manera, no pretende alcanzarla solamente a través de cada uno como la unidad de todos: la alcanza como unidad *estructurada*; esboza materialmente y en la inercia una primera diferenciación de funciones, una división del trabajo, es

decir, que plantea ella misma a todos la condición necesaria para que el grupo en fusión no caiga en la reunión. En efecto, el destino *sufrido* nos muestra la reunión cogida entre dos fuegos, es decir, sometida a la acción *unida* de dos fuerzas de exterminación situadas en los dos extremos del barrio. Vuelto a la negatividad, indica la unidad de esta dualidad interior como doble movimiento de combate *en la unidad* de una organización definida en su práctica por el lugar como actividad pasiva y por la organización enemiga en tanto que es negada. Será necesario que haya hombres armados que defiendan al barrio contra las tropas reales, y otros que lo defiendan contra la Bastilla. Y la Bastilla, a su vez, en el marco de la rareza, descubre la exigencia primera de la libertad común; para que tenga lugar la defensa (del barrio contra los soldados) hacen falta armas; ahora bien, faltan *en el barrio*, pero están en la Bastilla. La Bastilla se vuelve el interés común en tanto que *puede y debe* ser al mismo tiempo desarmada, fuente de aprovisionamiento de armas y, tal vez, vuelta contra los enemigos del Oeste. La urgencia proviene entonces de la rareza del tiempo: el enemigo puede llegar en cualquier minuto. La operación se define ante ada uno como el descubrimiento urgente de una terrible libertad común. Naturalmente, la acción misma tiene su peso propio, sus esquemas, y ya su tipo que le llega del pasado. Aparece a través de la ambivalencia de las relaciones de la población parisiense con los cuerpos constituídos: la práctica de la multitud en cuanto a la Alcaldía fue, en los días precedentes, semipeticionaria, semiamenazadora, y en esta medida, el objetivo que se tiene que alcanzar (tomar las armas donde se encuentren) se define a través de una operación predeterminada; sin embargo, la estructura social del grupo en formación (y el carácter de las represiones ya ejercidas contra él), al mismo tiempo que la del grupo adverso (esta vez se trata de militares mandados por un oficial noble, y algunos de ellos son extranjeros), contribuye a dar a la operación un carácter más aleatorio, es decir, que estas dos estructuras definen en su relación sintética un campo restringido de posibilidades en el que el estallido de la actitud aún pasivizada (petición-exigencia) y la aparición de la acción organizada *como violencia* aparecen como porvenir probable de la operación ambivalente.

Este ejemplo nos muestra a un grupo que se constituye por la liquidación de una serialidad inerte por la presión de circunstancias materiales definidas, en tanto que determinadas estructuras práctico-inertes del derredor están unidas sintéticamente para designarlo, es decir, en tanto que su práctica está inscrita como idea inerte en las cosas. Pero para que la ciudad o la sección se vuelvan totalidades totalizadoras —cuando las mismas realidades están vividas como "colectivos" en otras circunstancias—, tienen que estar constituidas como tales por la acción exterior de otro grupo organizado. La población se constituirá como organización defensiva, en tanto que está amenazada a través de las cosas por una organización que procede a su totalización negativa (por aniquilamiento). ¿Diremos, pues, que cada grupo en constitución se determina como liquidación de una estructura serial en tanto que esta autodeterminación está condicionada por la acción transcendente de uno o varios grupos ya constituidos? Sí y no. Esta proposición —conforme a la experiencia práctica— tiene de verdad que sugiere una especie de condicionamiento serial de los grupos en el terreno del Otro. Y veremos, en efecto, que el momento de este condicionamiento infinito existe. Claro que con mucha frecuencia —es el caso del ejemplo estudiado— las posibilidades de autodeterminación en grupo le llegan al colectivo de las relaciones *antagónicas* que mantiene con un grupo ya constituído o una persona como representante de ese grupo. Pero no es menos verdad que la unidad de autodeterminación a través de todas las relaciones descritas le llega al uno por el Otro en alteridad como *otra estructura* de la reunión *que se tiene que realizar* por la autodeterminación. En efecto, el sentido de las dos acciones recíprocas no es constituir un grupo; el objetivo siempre es otro y el antagonismo se funda en el conflicto de las necesidades, de los intereses, etc. Así el grupo en curso no está constituido intencionalmente por la *praxis* del Otro y está conducido a la autodeterminación y *a través* de la reorganización por el Otro de lo circundante, en tanto que *la unidad de la otra praxis* la condiciona como negación de su propia unidad (o como totalización por destrucción sistemática). En este sentido, aunque la unidad de un grupo sea su propio producto y que siempre esté aquí, en

todas partes, donde sus miembros actúan (por lo menos en teoría y en lo abstracto), se caracteriza también por una estructura de fuga, ya que la ocasión inductora va de fuera hacia dentro sin ser necesaria ni generalmente deseada por los otros grupos. Pero la estructura de la serialidad, como *una* de las relaciones de los grupos entre ellos, no puede interesarnos todavía. Sólo hacía falta señalar que la autodeterminación sintética es con frecuencia la reinteriorización práctica como negación de negación de la unidad constituida por la otra *praxis*. Hemos elegido el caso del 14 de julio porque, en realidad, se trata de un reagrupamiento nuevo que disuelve a una serialidad habitual en la homogeneidad de una ciudad en fusión: la realidad constituida no existía ya desde hacía tiempo, y por un momento la violencia del peligro y de la pasión (lo que Jaurès llamaba la *alta temperatura* histórica) superaba a las heterogeneidades sociales. Nada estaba previsto para constituir la unidad de la ciudad (salvo como "buena ciudad" feudal), ningún órgano de unificación, ningún instrumento se había dejado a disposición del grupo futuro. Por el contrario, se trataba de impedirle que existiese como tal. Había que poner a la Asamblea de Versalles a la merced de la aristocracia, aislándola de la ciudad. Pero la misma precaución tomada contra la unidad posible se vuelve porvenir de unidad proyectado y negado para la reunión, luego fermento negativo. La unidad llega del uno al otro como alienación de la necesidad a la libertad, es decir, como *Otro* distinto del proyecto del enemigo y como *resultado otro* de su *praxis*. Este tipo de grupo (homogeneidad de fusión) se produce como su propia idea (ya veremos el sentido que tiene esto): es *la nación soberana* (por extensión totalizadora). Encontraremos en esta concepción de una totalidad en fusión, *unida a la vieja concepción de las asambleas representativas* (parásitos del cuerpo electoral como cosa práctico-inerte), el origen de las contradicciones que desgarran a la ideología de la Constituyente y particularmente de su teórico Sieyès. Pero de la misma manera habríamos podido mostrar la formación de otros grupos por autodeterminación, no en tanto que negativamente definidos por una *praxis* que hace de ellos, desde fuera, los grupos antagónicos de tales Otros sino en tanto que inducidos a determinarse ellos mismos por la existencia

marginal de una multiplicidad de grupos organizados, institucionales o no, como determinaciones del campo práctico-inerte por una acción común. En este sentido, cada grupo que se constituye está indicado como grupo a través de la serialidad por las relaciones sintéticas de los otros grupos entre ellos, *incluso* si esas relaciones no le conciernen directamente. El grupo, naturalmente, no se constituirá sino sobre la base de circunstancias precisas, directa o indirectamente unidas a la vida y a la muerte de los organismos. Pero el movimiento práctico de organización, en tanto que supera sus condiciones hacia sus objetivos, actualiza una extero-determinación que ya ha interiorizado la reunión como posibilidad fantasma de producirse ella misma en el campo de la libertad.

En la mayoría de los casos los grupos vienen, pues, a las reuniones por los grupos; también pueden nacer en el interior de un grupo más vasto, como unidad reconquistada sobre una petrificación parcial o generalizada. Sin embargo, hay que señalar que la materia trabajada, en tanto que es mediación entre las más diversas actividades (individuales, colectivas o comunes), puede presentarse por sí misma en el campo práctico-inerte, como contra-finalidad, bajo los aspectos de una totalización negativa de la multiplicidad humana, aunque ninguna *praxis* concertada haya presidido esta configuración. De esta manera define negativamente en la multiplicidad el lugar y el momento de la autodeterminación. En realidad, casi siempre es así, *por lo menos en parte*, y hemos visto, por ejemplo, cómo las características de la materialidad (como configuración topográfica, como socialidad de inercia, como pasado superado o *exis*) amplían y desvían la política vacilante y peligrosa del gobierno (es decir, dan el carácter de una política de fuerza brutal a lo que —aunque el objetivo fuese la represión violenta— no podía ser, en las condiciones reales, sino una política de debilidad). Dicho de otra manera, la posibilidad siempre está dada para que la materialidad, como Cosa trabajada, proponiéndose como esencial por la inesencialidad de los hombres separados, constituya en la serialidad de los hombres-inertes una estructura inasible y omnipresente de libre unidad práctica. Y esto significa en el fondo que la rareza misma como tensión del campo práctico polivalente, al mismo tiempo que constituye al hombre como

la otra especie, determina en el mismo campo una posibilidad indiferenciada (es decir, válida para toda especie de agrupación) de síntesis unificadora. Y, según este punto de vista, encontramos lo que hemos descubierto más arriba: hay un nivel de realidad en el que la unidad le llega al grupo por los grupos como interiorización de un descubrimiento práctico y de la unidad serial de las multiplicidades de agrupaciones, y otro nivel en el que la unidad del grupo está remitida a la reunión a partir de la unidad inerte (o síntesis pasiva) de la materia trabajada, es decir, en el que la unidad de la *praxis* individual unida en el objeto a las otras unidades se hace reinteriorizar ella misma por la reunión como estructura posible de unidad común. Claro está que esta posibilidad de una designación-exigencia de un grupo por la materia trabajada se hace en determinadas condiciones (que a su vez pueden exigir la coexistencia marginal de otros grupos). Dicho de otra manera, el problema *histórico* de la anterioridad del grupo sobre la reunión (o de la reunión sobre el grupo) es en las presentes circunstancias un problema *metafísico* y desprovisto de significación.

Pero *de hecho* el verdadero problema no es ése. Y para determinar si existe una inteligibilidad dialéctica del pasaje de una reunión a un grupo, no importa saber si la unidad de autodeterminación como *posibilidad propia* le llega al grupo de la síntesis práctico-inerte en tanto que es medio conductor de otras acciones comunes o en tanto que esboza por sí misma una comunidad de acción práctico-inerte a partir de la dispersión de los individuos que la transforman. Hemos establecido que el grupo no se forma salvo si está *designado* a través del campo de actividad pasiva. Pero esta designación *la recibe la reunión* y no puede recibirla sino en la serialidad (es decir, en la fuga del Otro hacia el En-otro-lugar). El verdadero problema de inteligibilidad estructural es, pues, el siguiente: ¿en qué condiciones puede actualizar una serie sobre la base de circunstancias dadas a una estructura de unidad práctica que, aunque la determine realmente en tanto que significación material (o práctica unitaria de un grupo), por principio debe escaparle en tanto que un medio de serialidad está estructurado de tal manera que no puede refractar a la unidad sino en la fuga infinita de las facetas de

la recurrencia como el En-otro-lugar absoluto, es decir, como el Otro o serie totalizada en lo abstracto por pasaje al límite? No basta que la unidad sea posible: hace falta que los instrumentos necesarios para arrancarla a la recurrencia se den en el colectivo mismo. Y tal es el segundo punto —el más importante— que tenemos que examinar.

Hemos visto a propósito de la clase que en determinadas condiciones, la unidad, como totalidad vacía y formal que niega a la identidad, entra en contradicción con la serialidad de impotencia. No se trata aquí de conceptos y no hay que comprender que el concepto de unidad, ante todo abstracto y negativo, vaya a desarrollarse, por oposición al concepto de alteridad, como noción concreta de unificación positiva. Quiere esto decir simplemente que la *exis* de unidad serial se vive a través de las relaciones de reciprocidad múltiples (camaraderías de trabajo, lazos en el colectivo de habitación, uniones restringidas de grupúsculos lanzados a la serialidad, familias, sociedades, etc.) que por su libre desarrollo tienden a producirla como fundamento sintético de todas las relaciones concretas (es el trabajo, es la pertenencia a la misma clase, etc., lo que funda las amistades; de pronto, ese fondo unitario se produce *en esas relaciones* como el espejismo de un libre fundamento de todas las opciones). Pero al mismo tiempo, ante el Destino y las Exigencias del campo práctico-inerte, la misma unidad como estructura serial de alteridad se descubre como impotencia fundamental (separando *por hipótesis* toda organización sintética) y se encuentra la reciprocidad como dependencia fugitiva e inerte de cada uno en relación con la serie y de todos los individuos en su lugar serial en relación con cada uno. Esta contradicción no nos puede llevar muy lejos, ya que la unidad aparece para disolverse como ilusión, y poco importa, *prácticamente*, que, al menos a título de momento de la ilusión, tenga su lugar indicado en la experiencia serial. No es ella, o por lo menos no es ante todo ella la que se puede presentar como posibilidad objetiva de agrupamiento (es decir, como posibilidad de negarse como reunión), ya que, en el momento en que la realidad es la *imposibilidad*, la reunión inerte se da como la verdad concreta cuya unidad es la apariencia abstracta. Por lo demás, la estructura de esta unidad es indeterminada, ya que no se da a

partir de un objetivo práctico, sino más bien como el ser fundamental de clase en tanto que relaciones individuales de libre reciprocidad hacen que aparezca como libre fundamento de las opciones singulares. La importancia de la contradicción señalada está en otro lugar: en efecto, tiene la función de llevarnos, en la experiencia dialéctica, y desde el momento de la constitución de los grupos, a las relaciones ternarias de la libre acción individual, de la libre reciprocidad y del tercero mediador. Dicho de otra manera, estas relaciones que se nos presentan como las libertades que se engañan a sí mismas en el campo de las actividades pasivas, son las solas que pueden hacer inteligible la aparición de una *praxis* constituida, en el campo pasivo y contra él. Engañados, alienados, timados, estos libres desarrollos prácticos, fuente de la impotencia individual y serial, no dejan de ser acciones sintéticas en acto, siempre capaces de unificar —es cierto que según el punto de vista individual— a toda multiplicidad que aparezca en el campo práctico. Y cuando decimos que la totalidad totalizadora de lo circundante indica la unidad posible como autodeterminación de todos los individuos, lo indica, cierto es, en el medio de la serialidad, aunque en las libres acciones dialécticas de cada uno en tanto que son para ellas mismas translucidades dialécticas. Pero poco importaría que cada individuo esté afectado por una posibilidad de unión de todos si esta designación le alcanzase en su soledad o en sus relaciones de reciprocidad. La unidad, en realidad, no puede aparecer como realidad omnipresente de una serialidad en vías de liquidación total salvo si afecta a cada uno en las relaciones de *tercero* que mantiene con los Otros y que constituyen una de las estructuras de su existencia *en libertad*. Hemos visto, en efecto, que cada uno es *también* un *tercero* en relación con la relación recíproca de otros individuos, y esto significa que la totaliza en su *praxis* a partir de las significaciones y de las indicaciones materiales, uniendo los términos individuales de la relación como *instrumento* de un fin parcial que se tiene que alcanzar. El tercero está absorbido en la serialidad porque está estructurado *a priori* como el Otro, luego como Otro distinto de cada uno y de todos, de tal manera que su relación interno -externa de libre alteridad en relación con la reciprocidad se pierde en la alteridad serial. Sin embargo, no deja de existir

—es cada uno de nosotros— como libertad alienada que se descubre como inesencial en la alienación vivida. Ahora bien, *el peligro común,* al constituir la Cosa trabajada como totalidad totalizadora, no suprime en primer lugar la serialidad ni en el nivel del individuo aislado ni en el de la reciprocidad: arranca a cada uno a su Ser-Otro *en tanto que es un tercero* en relación con determinada constelación de reciprocidades; en una palabra, libera a la relación ternaria como libre realidad interindividual, como relación humana inmediata. Por el tercero, en efecto, la unidad práctica, como negación de una *praxis* organizada que amenaza, se descubre *a través* de la constelación de reciprocidades. El tercero, estructuralmente, es la mediación humana por la que la multiplicidad de los epicentros y de los fines (idénticos y separados) se hace organizar *directamente* como determinada por un objetivo sintético. Sin embargo, según las circunstancias, este objetivo cae fuera de los fines prácticos del tercero o los cubre parcialmente o se opone o se integra o se los subordina o se subordina él mismo. Pero cuando la unidad práctica de la materialidad que le rodea constituye la multiplicidad de fuera y negativamente, en totalidad, el objetivo del tercero se produce para él como objetivo *común* y la pluralidad de los epicentros se le descubre como unificada por una exigencia *común* (o una *praxis común*) porque *descifra* la multiplicidad serial *a partir de una comunidad ya inscrita en las cosas,* a la manera de una idea pasiva o de un destino totalizador. En la medida, en efecto, en que la posibilidad de una acción represiva contra el barrio de Saint-Antoine se presenta como más probable cada vez, un habitante de ese barrio *tomado en tanto que tercero,* está directamente amenazado. Sin embargo, esta amenaza no le concierne como "individuo accidental", es decir, que no está buscado por sus actividades personales (como un delincuente que se esconde). Pero por otra parte, no se piensa en suprimirle o en encarcelarle en tanto que *Otro,* es decir, como individuo general (en el sentido en que el alza de los precios amenaza a cada asalariado —en tal o cual categoría— en tanto que asalariado de esta categoría). Está considerado como *un momento* de una expedición punitiva que se desarrollará como libre acción organizada, dialécticamente, y cuyos momentos sucesivos han sido previstos

por el enemigo. Dicho de otra manera, son su actividad política y social, su condición, la situación de su habitación (unido a la *operación militar*), la urgencia —para el enemigo— de empezar "la limpieza" por aquí o por allá, la importancia de sus vecinos, sus actividades, etc., los que han estado o estarán unidos sintéticamente por un mismo proceso totalizador que se realizará en su unidad dialéctica al realizar la unidad progresiva y sintética del barrio *por su aniquilación.* En este nivel, cada uno en tanto que *tercero* no puede ya distinguir su propia salvaguardia y la de los Otros. No se trata ni de altruismo ni de egoísmo: estas conductas humanas, cuando existen con esta forma tan esquemática, se constituyen sobre la base de circunstancias dadas y conservan en ellas, superándolas, relaciones humanas que se encuentran grabadas en el campo práctico-inerte. Y también veo cómo podría interpretar el neopositivismo este nuevo estatuto del tercero: en la perspectiva de saqueos, disturbios, motines esporádicos, el individuo "accidental", "serial" (pseudo-generalidad) o universal, diríamos, puede conservar una posibilidad de asegurar solo su salvaguardia; no tendrá ninguna si no está considerado *concretamente* como un momento determinado de una empresa represiva que unifique al barrio por el desarrollo de la acción totalizadora; debe defenderse como parte concreta de la totalidad totalizada, es decir que no hay otra suerte para cada uno distinta de la negación totalizadora (por la unión de todos) de la operación destructora. Pero ese racionalismo no es dialéctico, y vemos (aunque lo empleen ciertos marxistas) su origen analítico y utilitarista. La verdad no es que la operación represiva una el peligro individual al peligro que todos corren; es que constituye para cada tercero un estatuto que vamos a definir, produciendo su propia posibilidad de ser matado o encarcelado como una especificación del peligro común, es decir, como un incidente previsto y regulado del programa de aniquilación. Sin embargo conviene que nos entendamos, porque la totalización que le llega al tercero desde fuera lo determina con una nueva contradicción. Su estructura original de tercero manifiesta, en efecto, el simple poder práctico de unificar toda multiplicidad en el interior de su campo de acción, es decir, de totalizarla con una superación hacia sus fines. En tanto que tal, es, pues, susceptible

de procurar un momento de la mediación buscada. Cada habitante del barrio de Saint-Antoine, en su acción propia (de comerciante, de obrero, etc.), totaliza su barrio por principio ("la clientela", "los compañeros", etc.). Pero al mismo tiempo, su *real pertenencia* al barrio es del orden serial y manifiesta su inercia de alteridad. El error cometido con frecuencia en este terreno es creer en la homogeneidad de los estatutos con el pretexto de que se trata de las relaciones existentes entre *un* hombre y *una* multiplicidad. En realidad, totaliza al barrio en tanto que no se hace figurar en la totalidad y el barrio lo serializa en tanto que reside en él. Pero si el poder totalizador del tercero produce la aprehensión del barrio, como descubrimiento de una posibilidad objetiva, *esta vez*, como totalidad amenazada, se encuentra designado al mismo tiempo por esta amenaza como integrado en la totalidad que ha totalizado. Ahora bien, esto es lo que es imposible sin mediación: ante todo, en efecto, la libre organización del campo práctico supone una superación, y esa superación no puede figurar en el campo como superada; luego, como ya he dicho, la amenaza está aprehendida sobre los Otros como totalizadora, pero primero la ataca en su *ser-residente*, es decir, como pánico, en su impotencia serial. La contradicción reside, pues, en cada uno (ya que cada uno *es también* el tercero) entre los procesos de contagio como realización serial de la amenaza común y la aprehensión de la totalidad humana como unificada (en hueco) por esta amenaza.

La superación de esta contradicción no puede tener lugar sino en la acción. Tal es la razón que, en las graves horas de la Revolución, lleva a los parisinos a bajar a la calle, a constituir reuniones en cualquier lugar y de cualquier manera. Estas reuniones (aún seriales y ya casi intencionales [1]) se van a volver grupos por su tensión interna y en una actividad pasiva que se cambia en acción común según reglas rigurosas y propias de cada acontecimiento. Dicho de otra manera, el tercero, designado por la situación, que ha descubierto por

1 No hemos venido para encontrar a tal o a cual, ni para obedecer una contraseña, ni para cumplir tal o cual tarea: hemos venido a tal lugar público *sabiendo* que encontraríamos ahí a muchas otras personas que habrían llegado en las mismas condiciones y sin ningún objetivo más determinado.

la unificación de su campo práctico como parte integrante de un todo, realiza ese todo sin integrarse en él, y descubre en él y en el malestar su propia ausencia como un peligro de muerte. La reunión tiene como objeto superar ese malestar realizando *prácticamente* una integración de cada uno por la *praxis*. Pero este objetivo no puede ser determinado claramente por nadie, ya que cada uno acude *a la vez* en tanto que Otro, como organizador soberano del campo práctico y como parte exigida por una totalidad. Ahora bien, en la práctica, vamos a ver que la serialidad *ayudará* a realizar una primera integración. Hemos visto cómo la acción directa de la totalidad totalizadora (el grupo enemigo como amenaza) sobre la reunión práctico-inerte producía inmediatamente reacciones de contagio, es decir, acciones pasivas que se realizaban a través de la libre actividad de los individuos en tanto que ella está alienada y que ellos están sometidos por la necesidad de la libertad a las leyes del Otro. Recordemos uno de los episodios más corrientes de esas reuniones: una marcha, un pánico, una fuga, un reagrupamiento (tal vez seguido de una lucha organizada), el pánico es a la vez la nueva encarnación práctica del Otro y un proceso práctico-inerte que se realiza por la alienación de libres reciprocidades: cada uno huye libremente de la fuga del Otro, lo que quiere decir que el Otro se encarna en cada uno como fuga imperativa. Ahora bien, al mismo tiempo que es Otro, cada uno es tercero: organiza como tercero la constelación que le rodea, asigna a la fuga como violencia de inercia a partir de la situación global un libre sentido totalizador. En tanto que se hace tercero, no puede ya aprehender la estructura serial de la fuga: aprehende este pánico como la reacción adaptada de una totalidad a una amenaza total. Los que huyen ante él no son ni los Otros ni individuos, sino que la fuga, concebida como *praxis* común que responde a un peligro común, *se vuelve la fuga* como totalidad activa. Pero esta simple unificación sería abstracta, exterior y teórica si, por ejemplo, él contemplase esos acontecimientos desde su ventana. Aquí, la serialidad sirve: en el momento en que el tercero aprehende fuera la fuga como reacción organizada, la vive por él mismo en la imitación serial y como alteridad. Esta vez, los dos aspectos contradictorios del Otro y del tercero están opuestos directamente en la

unidad indisoluble de una *praxis*. Y la materialidad de su pertenencia a la serie y de su actividad pasiva le da al individuo un estatuto que le impide unificar a la multiplicidad desde el exterior; el movimiento de integración práctica como libertad vuelve a él, cosa humana en fuga, para *significarlo*; el movimiento sintético que parte de él no puede cerrarse verdaderamente sobre él, pero en todo caso designa a su integración como *tarea que se tiene que cumplir*. En el marco de esta nueva tarea, cada tercero en tanto que tal prosigue en él mismo la disolución de su ser serial en libre actividad común. La actividad del grupo vuelve sobre su actividad pasiva; para él, la fuga iniciada como fenómeno de contagio, se vuelve, por su *praxis* individual pero en tanto que ha unificado al grupo en su campo práctico, acto común y organizado que tiene su objetivo y que por eso mismo se tiene que *controlar*, tiene que ajustar los medios al fin, etc. Se transforma, por ejemplo, en retirada limitada que debe permitir un retorno ofensivo, etc. Y esta transformación no es un cambio en sus conocimientos o en su percepción, es un cambio real, en él, de la actividad inerte en acción colectiva. En este instante, es *soberano*, es decir, que por el cambio de la *praxis*, se vuelve el organizador de la *praxis* común. No es que se quiera así, sino que, sencillamente, *se hace así*; su propia fuga, en efecto, realiza la unidad práctica de todos *en él*: esta estructura particular proviene del lazo particular que une al tercero con esa reunión en vías de liquidación y que hace de él la unificación sintética transcendente (que cada uno lleva a cabo soberanamente en el campo práctico) y el término *significado* en la inmanencia por el movimiento circular de su propia totalización. Transcendente porque la unificación de todos por el agente no puede terminarse por ella misma por su integración real en la totalidad. Inmanente porque el contagio serial no puede disolverse en él sino en beneficio de la unidad total. Su *praxis*, por otra parte, ya no es en él como la de Otro, como tampoco es su propia realidad en los Otros: en tanto que la serialidad como contagio se liquida en la continuación en libertad del movimiento pasivo, su *praxis* es *suya* en él, como libre desarrollo en uno solo de la acción del grupo total en formación (y, en consecuencia, de cada uno en tanto que la unidad común sirve de mediación

entre el tercero y cada uno). A partir de su propia acción como soberana (única y común conjuntamente), se da leyes en él y en todos por su simple desarrollo. Antes huía porque se huía; ahora grita "¡Detengámonos!" porque se detiene, y es una y la misma cosa detenerse y darse la orden de detenerse, porque la acción se desarrolla en él y en todos por la organización imperativa de sus momentos.

Hay que concebir que, en este instante, el tercero ha unificado la multiplicidad reunida para hacer de ella una totalidad, como cuando unifica a los Otros en su campo práctico; por ejemplo, para tomar un caso inmediatamente inteligible, cuando aprehendo *como grupo*, en mi *praxis* perceptiva, la reunión de la gente que espera el autobús (lo que hará que yo diga: "Son demasiados, tomo el subterráneo". Así ese grupo-objeto, aprehendido en relación con mi fin —encontrar un medio de transporte para ir a mi trabajo— y definido a partir de ella, se vuelve a su vez motivación objetiva, es decir, que en la unidad de mi proyecto inmediato tiende a combatir la ligera preferencia que siempre he tenido por el autobús). La diferencia consiste en que el grupo de los usufructuarios de la R.A.T.P. * se me presenta como objeto, totalidad totalizada. En efecto, es mi proyecto el que le totaliza por su superación: percibir —muy groseramente— la cantidad o apreciarla según el grosor de la reunión, es definirla en mi temporalización práctica por su coeficiente de adversidad, es decir, por el tiempo que hará falta esperar antes de encontrar un lugar en el autobús. Además, como hemos visto, paso de la ilusión de unidad polivalente —como primera aprehensión sintética— al descubrimiento de la serialidad, ya que en mi percepción del grupo se esboza el orden serial que me obligará a hacer cola y, tal vez, a llegar tarde. Inversamente, en mi experiencia a veces existen *grupos-sujetos*; para éstos, que pueden ser terroríficos o socorribles, soy un objeto que se tiene que salvaguardar, que destruir, y me siento superado por su insuperable transcendencia; es lo que le ocurre al soldado que se encuentra bruscamente solo en medio de enemigos, o al alpinista medio muerto que baja un grupo de salvamento en una camilla. Aquí, la unificación está operada de la misma manera

* Sigla de la Compañía Nacional de Transportes de París. *N. del T.*

y en *mi* campo práctico. Pero esta unificación no se borra ante una serialidad pasiva; por el contrario, sobre la base de la acción común del grupo, tiene como efecto revelarme una unidad unificadora que no depende de mi unificación y que bruscamente, por su potencia *numerosa*, sitia, penetra y metamorfosea a mi propio campo práctico hasta el punto de poner en entredicho a mi libertad (no en su inalienable existencia, sino en su objetivación siempre alterada o alienable). Ese grupo no es objeto en absoluto, y, en definitiva, *no lo veo;* realizo su totalización *en tanto que él me ve*, en tanto que su *praxis* me toma como medio o como fin. Por lo demás, existen formas intermedias: la guardia pretoriana de un emperador, según las circunstancias, puede ser su Cosa trabajada, su herramienta humana, o, si teme el asesinato, una comunidad-sujeto que se esconde bajo la objetividad puesta en juego. Son posibles todas las transformaciones de una a otra forma. Pero la reunión transformada *por mí* y en *mi* grupo no pertenece a ninguna de las dos formas ni tampoco a sus intermediarios. Sin embargo, podemos ver cómo se presenta: como una especie de superación sintética del grupo-objeto y del grupo-sujeto de mi campo práctico. En tanto que aprehendo sobre él *la fuga* como actividad común, hay totalización; la estructura inmediata de la pertenencia al grupo en fusión es la totalización real de todos esos movimientos por *el mismo que es en mí*; en términos simples de percepción, *veo* la fuga *del grupo* que es *mi* fuga porque, en el desarrollo dialéctico de mi *praxis*, uno y coordino acciones semejantes o recíprocas (los que *se ayudan* los unos a los otros a huir, a defenderse). Hay algo así como un objeto que huye a todo correr. Y sería un objeto, en efecto, si no huyese yo de su fuga. Pero justamente, en la medida en que le descubro por *nuestra* fuga, es preciso que vuelva mi síntesis a mí y me integre enteramente en él como su parte. Eso es lo que no puede hacerse, ya que la *praxis* totalizadora no se puede alcanzar a sí misma como elemento totalizado. Así me indico a través del grupo como *terminación necesaria* del acto totalizador, pero esta indicación operatoria nunca está seguida de efectuación. Así —tiempo tendremos de volver holgadamente sobre esta estructura fundamental—, no estoy ni integrado totalmente en el grupo descubierto y actualizado por la *praxis* ni soy totalmente trans-

cendente. No soy una inercia de una totalidad-objeto y para mí no hay totalidad-objeto transcendente: en realidad, el grupo no es *mi* objeto; es la estructura comunitaria de mi acto. Materialmente, eso se interpreta con frecuencia por el hecho de que no puedo llevar a cabo verdaderamente la síntesis total (por ejemplo, perceptiva) del grupo en tanto que derredor mío: puedo ver a mis vecinos, o, volviendo la cabeza, a la gente que viene detrás, pero no a todos *a la vez*, mientras que sintetizo la marcha de todos, detrás y delante de mí, por *mi propia marcha*. Esto considerado, el grupo tiene de común con el grupo-sujeto de que hablábamos más arriba que esta totalización sintética que yo opero en *mi* campo con mi *praxis* me revela una unidad interior independiente de esta totalización, es decir, habiéndose constituído o constituyéndose espontáneamente y fuera de ella. La fuga como unidad del grupo es unidad independiente de una totalización objetivadora: se descubre a través de ésta. Pero, inversamente, yo no sabría tomar al grupo como comunidad-sujeto de la que sería objeto (el medio, por ejemplo), ya que descubro su fuga en él y en mí como la misma; dicho de otra manera, la unidad práctica que descubre mi totalización y que niega a la objetividad del grupo, niega al mismo tiempo a la mía en relación con el grupo, ya que esta unidad práctica es *la misma* (no en mí *y* en él, sino *en nosotros*). Y, de la misma manera, si la pura totalización formal de la multiplicidad en mi campo perceptivo no hace más que revelar una unidad práctica que se le escapa, es que en realidad esta unidad se funda en una *praxis* más profunda: vengo al grupo como su actividad de grupo y lo constituyo como actividad en la medida en que el grupo viene a mí como mi actividad de grupo, como mi propia *existencia de grupo*. Lo que caracteriza a la tensión de interioridad entre el grupo (salvo yo) y *yo que estoy dentro*, es que en la reciprocidad somos casi-objeto y casi-sujeto el uno para el otro y el uno por el otro simultáneamente.

Pero el error común de muchos sociólogos consiste en que se detengan ahí y que tomen al grupo como una relación binaria (individuo-comunidad) cuando en realidad se trata de una relación ternaria. Ocurre, en efecto, algo que ningún cuadro, ninguna escultura podrá dar directamente, y es que el individuo *como tercero* está unido en la unidad de una

misma *praxis* (luego con un mismo descubrimiento perceptivo) a la unidad de los individuos como momentos inseparables de la totalización no totalizada y a cada uno de ellos *como tercero*, es decir por la mediación del grupo. En términos de percepción, capto al grupo como *mi* realidad común y, simultáneamente como mediación entre mí y cada otro tercero. Digo *cada tercero*: cualesquiera que puedan ser en el seno de la acción común las relaciones de simple reciprocidad (ayudar, arrastrar a su vecino, a su compañero, etc.), estas relaciones, aunque transfiguradas por su ser-en-grupo, no son constitutivas. Ya lo he dicho: los miembros del grupo son *los terceros*, es decir, cada uno como totalizando a las reciprocidades de otro. Y la relación de tercero a tercero no tiene ya nada que ver con la alteridad: desde el momento en que el grupo se hace medio práctico de esta relación, se trata de una relación humana (cuya importancia es capital para las diferenciaciones del grupo) que llamaremos la reciprocidad mediada. Y como vamos a ver, esta mediación es doble, porque es mediación del grupo entre los terceros y mediación de cada tercero entre el grupo y los otros terceros.

Primer momento de la mediación. — Supongamos un reagrupamiento en un refugio, tras una fuga. Un determinado número de individuos no participará de él: la acción del enemigo les ha cortado totalmente de toda comunidad sintética; para ellos, hasta la serialidad, que empieza en pánico, termina en exterioridad molecular: sólo el individuo, separado de los Otros, continúa, perdido, la fuga, se esconde en un sótano, se rinde al enemigo, etc. No imaginemos, sin embargo, que *revela su cobardía*. La cobardía es un sentimiento serial, y, en su soledad, el Otro ausente aún la determina. Pero —y esto es lo que nos importa— de todas formas, cada uno de los terceros que se reagrupan *sabe* que el grupo será menos numeroso que la reunión; ese saber tal vez le llegue de la experiencia, y en todo caso, le llega seguramente de su percepción inmediatamente exterior: ha visto retornarse en el horizonte al campo práctico-inerte del que se ha arrancado, por la fuga de determinados Otros que no volverán más. Cuando vuelva a retaguardia para reunirse con los que quieren resistir, su suerte dependerá de la cantidad de resistentes

y se descubrirá en él en la grosera apreciación de esa cantidad. Así aunque como lo veremos, en una estructura de ser totalmente opuesta, cada uno mide la duración de su espera por el grosor de la reunión serial que espera el autobús. Llevada al límite, la *praxis* se puede negar a sí misma: es lo que ocurre, por ejemplo, si las fuerzas resistentes son objetivamente muy inferiores a las fuerzas enemigas. Y *el riesgo* que corre el tercero en su realidad orgánica y personal se descubre en la objetividad como directamente unido a los riesgos del ser que amenazan a la *praxis* colectiva e inversamente proporcional *al grosor* percibido (como primera apreciación de la multiplicidad como potencia). Pero mientras voy a unirme con el núcleo central de los resistentes, que se protegen tras un inmueble, me encuentro en el campo práctico de otro tercero, que sale de otra calle y que se acerca al mismo grupo para realizar el mismo progreso. Y la llegada de ese tercero al grupo tiene lazos reales y objetivos con mi propio movimiento: aumenta para mí la multiplicidad de los resistentes, aumenta así las posibilidades de éxito, disminuye mis riesgos personales. Es la alegre sorpresa que conocen todos los manifestantes *convocados*, un día de demostración prohibida por la policía, cuando ven desembocar por todas partes a individuos y a pequeños grupos, *más numerosos de lo previsto*, y que representan *la esperanza* para cada uno. Por otra parte, *para ellos soy exactamente* lo que ellos son para mí. Este recién llegado se aglomera *por mí* a un grupo de 100 hombres, en tanto que el grupo en el cual yo me aglomero, tendrá *por él* 100 hombres. En cuanto a la serie (o, como veremos, según el punto de vista de los organizadores, cuando los hay), llegamos al grupo como 2 unidades. Por nosotros, será 100 en lugar de 98. Pero para cada uno (para mí y para el otro tercero), somos recíprocamente, uno por el otro (y como veremos, por todos los Otros), 99º. O, si se prefiere, cada uno es el 100º del Otro. Se trata, pues, sin duda, de reciprocidad. Veo venir a mí la cantidad que formo al sumarme al grupo y la veo venir por la venida del Otro; al mismo tiempo, *por este hecho*, el grupo está aumentado en mí y en el Otro. Y esta reciprocidad está mediada, ya que la acción de cada uno es recíproca de la del Otro por su objetivación numérica en el grupo. El grupo es así mediación. Ahora bien, hemos estudia-

do ya mediaciones *por un objeto*: se encuentran reciprocidades mediadas, en el trabajo, por la herramienta o por el objeto que se tiene que producir. En la inerte materialidad, mi gesto no adquiere su sentido, salvo si el gesto del Otro ya ha informado a ésta, le ha dado significaciones primeras. Si de todas formas no hemos insistido sobre el carácter mediador del campo práctico-inerte, es que la mediación es *pasiva*: es el puro medio en que se encuentran las acciones. Pero la mediación del tercero por el grupo es de otra especie: en efecto, el lazo del trabajador con el campo material, ante todo, es unívoco; mi lazo con el grupo (como lazo del otro tercero) es de interioridad. Cuando me acerco para integrarme en él, ya *soy de él*. Hemos visto en qué sentido: como límite de la totalización, como tarea irrealizable, pero que exige que sea efectuada. Y, según este punto de vista, la multiplicidad actual del grupo (en tanto que es superficialmente apreciada) me constituye objetivamente como miembro de una tropa minúscula de encarnizados [1] que se dejarán matar en el lugar, como miembro de una inmensa manifestación invencible o formando parte (lo que es más frecuente) de cualquier formación intermedia. Esta constitución interna y sintética de mí por el grupo no es distinta de la totalización que vuelve sobre mí para darme mi primera calidad *común* sobre la derrota de la serie. Y esta cualidad me la da como *poder*. Así el tercero viene al grupo del que ya es, como *poder constituyente y constituido*, es decir, que recibe la potencia que da, y ve venir hacia él al otro tercero como *su* poder. Porque el otro tercero, en el grupo, en tanto que lo totalizo con los Otros, no es para mí un *tercero-objeto*, es decir, un tercero transcendente a mí. Como individuo, me transciende hacia sus proyectos en la medida en que yo lo transciendo: es la reciprocidad simple. Integrado en el grupo por la totalización, es *casi transcendente* por la mediación del grupo, ya que en realidad tendría que integrarme con él en la comunidad, que la tarea está indicada

[1] No pretendo que sólo *la cantidad* haga de mí un encarnizado; es algo que depende de *todo*. Sencillamente, si puedo conducirme con una tenacidad encarnizada en determinadas circunstancias, no tendré ni la ocasión, ni el tiempo, ni siquiera las ganas de mantener esas conductas en el caso de un arremolinamiento popular que rompa sin dificultad las resistencias que oponga, por ejemplo, una policía que se haya descuidado.

y que quedo *en tensión*, en el límite de la inmanencia y de la transcendencia. Mi lazo con él es, pues, nuevo: si tuviésemos que reunirnos *en el grupo* para una acción que sólo nos comprometa a nosotros, encontraríamos las relaciones estrictas de reciprocidad-transcendencia; pero en la medida en que significa él mismo en y por mi totalización *mi ser-en-el-grupo* como tarea realizada *allá* y no aquí por mí, es transcendente -inmanente en mí mismo; o más bien, su inmanencia remite a mi transcendencia (totalizadora) en la medida en que, como más lejos veremos, su transcendencia puede determinar mi inmanencia. Por la mediación del grupo, no es ni el Otro ni el idéntico (*mi* idéntico), pero viene al grupo como vengo yo a él; es *el mismo* que yo. Esta estructura nueva y capital de la reciprocidad mediada se caracteriza por lo siguiente: *me veo venir al grupo en él* y lo que veo sólo es la objetividad vivida. Ya sabemos que hasta aquí la objetividad de un acto aparecía *en los Otros* o se reflejaba para mí en el objeto producido. En el grupo en fusión, el tercero es mi objetividad interiorizada. No la aprehendo en él como Otro, sino *como mía*. Ahora bien, la razón de esta nueva estructura (que está en el origen de todas las conductas llamadas "proyectivas" o "de proyección") reside precisamente en las características fundamentales de la mediación. Porque el mediador no es un objeto: es *una praxis*. El grupo al cual voy no es la inerte reunión de esas cien personas. Aquí la inercia sólo es una apariencia —y que ni siquiera existe para mí—; en realidad se trata de un acto: se *espera* (ser bastante numerosos, tener determinadas informaciones, que el adversario esté descuidado, etc.). Y la realidad es que trato de integrar mi *praxis en la praxis común* (es decir, el proyecto de contraataque, por ejemplo). Esta *praxis* está inmediatamente dada como el sentido comprensible del reagrupamiento y si este sentido es comprensible en que se me aparece a través de mi propia *praxis* y que *ya es* en ella misma reagrupamiento (de mí con los Otros) y está condicionada por el reagrupamiento común. Por otra parte, en su núcleo compacto este grupo está constituido por hombres apretados contra los Otros y, para mí y para el tercero que viene al grupo, son simplemente terceros. La *exis* aparente de cada uno (su ser-ahí, inmóvil, en-medio-del-grupo) la descubro, en mí y en él, como mi *praxis*: la separación de la

temporalidad no tiene nada que ver en ello; ser en el grupo, en efecto, es haber venido, como yo vengo, es quedar en él (es decir, *venir a él sin cesar*), lo mismo que para mí venir al grupo es estar ya en él, en tanto que su estructura y sus fuerzas me determinan en mi misma realidad. Así estamos mediados el tercero y yo por la acción de cada tercero en tanto que *produce la multiplicidad* y nos hace a cada uno el 100º del Otro; dicho de otra manera, en tanto que esta autodeterminación práctica penetra a la libertad de nuestras acciones recíprocas y las hace *la misma* para cada uno de nosotros en tanto que común a todos. No hay en esto nada de mágico o de irracional; la transformación de la libre acción en libre acción común por la libre *praxis* del grupo es, por el contrario, de una inteligibilidad rigurosa; la unidad de la *praxis* está condicionada por las circunstancias: a partir del momento en que unifico, como uno de sus miembros, al grupo que se unifica, la unificación, en tanto que está operada por cualquiera, en el interior del movimiento común, está condicionada en su libertad por la libre acción y a la vez es condicionadora como mi propia libertad (es decir, como mi propio proyecto) en el seno de mi *praxis*. Y este condicionamiento de mí por todos los terceros, es decir, por *el mismo movimiento en todas partes*, que se manifiesta en mi *praxis* poniéndose ella misma como reguladora o en la reciprocidad de mi acción y la de un tercero determinado, es precisamente mi propia libertad que se reconoce como acción común en y por mi acción individual. Es este enriquecimiento sintético (aprehendido aquí en mí y allí en el tercero) el que hace que mi simple acción que viene a mí *como la misma* (y simultáneamente como realizada aquí) obtenga en la reciprocidad un resultado *común* ("¡Somos cien! ¡Aquí llega el 100º!", etc.), que no puede ser alcanzado *en él mismo* (o por lo menos no en el grado rudimentario del grupo en fusión) y que se opera *por mí* en la objetividad como la inversión de la alienación. Recordemos, en efecto, que mi simple presencia en el mercado es alienadora, que ya soy para mí *el Otro*, y que la cantidad encantada hace, por ejemplo, que el amontonamiento de los metales preciosos en España condujese a la desvalorización. Entonces, aparecer es ya —por lo menos abstractamente— hacer que suban los precios. Esto en lo re-

ferente a lo serial y a la alienación como objetividad otra de mi objetivación. Aquí, por el contrario, lo que yo redescubro es la acción como humana y la cantidad como instrumentalidad. Dentro de ciertos límites, ser *más numerosos* es ser *más poderosos*. Mi aparición en el grupo se me escapa en tanto que la cantidad depende de todos; pero esta objetividad de mi objetivación de pronto es mi objetividad *para mí*: para mí la cantidad es más numerosa, ya no soy el Otro que viene a los Otros comunicándose con su simple presencia material, sino que soy mi propia acción en la *praxis* del grupo en tanto que su objetivación me pertenece como resultado común. Resultado *común*: es nuevo pero es mío en tanto que es resultado múltiple de *mi acción multiplicada por todas partes* y en todas partes *la misma*; al mismo tiempo, esta acción multiplicada es una sola *praxis* que desborda en todos y en un resultado totalizador. Ahora podemos dejar de lado el ejemplo del reagrupamiento: no tenía más interés que el de darnos un modelo sensible. En realidad, comprendemos que la relación de cada tercero con cada Otro *en el grupo y por él* es una reciprocidad mediada. Y la reciprocidad en el seno del grupo *produce el grupo* como continente en la misma medida en que el grupo *permite* esta reciprocidad haciéndose mediación.

Pero hemos hablado de otra mediación: cada tercero se haría mediación, como tal, entre el grupo y cualquier otro tercero (o todos). Es que, en efecto, no soy el único que tiene que hacer la operación totalizadora, es decir, que tiene que integrar el conjunto de los individuos del grupo, y que descubrir, con mi acción, la unidad de una *praxis* que hago y que se hace. Esta operación es la *praxis* individual y común de *cada tercero* en tanto que se designa (por no poder realizar su integración real) como la libre acción común que se hace reguladora por él. Según este punto de vista, soy, para cada tercero, un agente humano y libre pero comprometido (con los otros terceros y en el grupo) en una constelación de reciprocidades mediadas. Del puesto de soberano totalizador, paso, en relación con cada uno, al puesto de soberano totalizado. En otros niveles (más abstractos) de la experiencia, esta totalidad puede ser el resultado y la fuente de conflictos violentos. Pero no puede ocurrir lo mismo con este primer me-

mento del grupo, ya que el Otro, al totalizar a la comunidad práctica con su acción reguladora, *opera para mí* la integración que debía y que no he podido realizar por mí mismo. Por él, en efecto, mi ser-en-el-grupo se vuelve inmanencia, estoy *en el medio* del tercero y sin estatuto privilegiado. Pero esta operación no me transforma en objeto, ya que la totalización por el tercero no hace sino descubrir una libre *praxis* como unidad común que ya está ahí y que ya le califica. Prácticamente, quiere esto decir que estoy integrado en la acción común cuando la acción común del tercero se pone como reguladora. Corro, con la carrera de todos; grito: "¡Deteneos!", y todo el mundo se detiene; alguien grita: "¡Adelante!", o "¡A la derecha! ¡A la izquierda! ¡A la Bastilla!" todo el mundo vuelve a ponerse en marcha, sigue al tercero regulador, le rodea, le adelanta, el grupo vuelve a tomarle en cuanto otro tercero, con una "contraseña" o una conducta visible de todos, se constituye un instante como regulador. Pero no se *obedece* la contraseña. ¿Quién obedecería? ¿Y a quién? No es otra cosa que la *praxis* común volviéndose en un tercero reguladora de ella misma en mí y en todos los otros terceros en el movimiento de una totalización que me totaliza con todos. No puedo reconocer como tal a esta regulación totalizadora sino en la medida en que mi acción es *la misma* en el tercero totalizador; a partir del porvenir común esbozado por el movimiento común (fuga, carga, etc.), es decir, a partir de mi porvenir como el sentido común de mi *praxis* reguladora y totalizadora, la contraseña ha hecho que venga a mí mi posibilidad común y futura; la descubre como medio en el interior de mi proyecto; de pronto, en tanto que *ser-en-el-grupo*, puedo volverme yo mismo medio de la *praxis* común, es decir, instrumento de mi propia *praxis*. ("¡Vosotros, retroceded!, ¡adelante los otros!", primeras diferenciaciones reabsorbidas casi en seguida según las circunstancias y el acontecimiento). Ejecuto la "orden", soy la "contraseña" en la medida en que realiza por el tercero esta integración que puedo realizar yo mismo. Esta integración es real (más lo será aún, como veremos, según se vaya diferenciando aún más el grupo). Y es realmente el todo constituyente el que realiza la unificación práctica por la contraseña. Llevado al límite, el tercero regulador ni siquiera aparece: las contraseñas circulan. Y, claro

está, han aparecido en tal o tal tercero, a veces en varios terceros a la vez. Pero el alejamiento, la imposibilidad de *aprehender* al grupo cuando se está *dentro*, cien razones hacen que sea la contraseña sola la que venga a mi oído y que yo la aprehenda *en tanto que viene de lejos* (en tanto que mi vecino la *repite* sin cesar). La frase circula de boca en boca, podría decirse, como una moneda circula de mano en mano. Y, en realidad, el discurso es un objeto sonoro, una materialidad. Es verdad, además, que la frase, al "circular", adquiere una dureza inorgánica, se vuelve Cosa trabajada. Sin embargo, no volvemos —ni mucho menos— al colectivo: esta cosa es el vehículo de la soberanía; para decir todo, *no circula*; aunque "venga de lejos", se produce aquí como nueva, en la medida en que, lejos o cerca, en el grupo, cada lugar es el mismo *aquí*. Este objeto aprehendido, comprendido, reproducido en la inmediata superación de la *praxis* no es sino la totalización misma en cada uno, en la medida en que se tiene que efectuar con un signo. Descifro este signo con mi acto, conformándome con la máxima producida y la ausencia del primer *significante* (del tercero que ha gritado primero la frase) no altera en nada la estructura de mi *praxis*: la frase sin autor y que hacen repercutir cien bocas (entre las cuales está la mía) no aparece como el producto del grupo (en el sentido en que éste sería un hiperorganismo o una totalidad cerrada), sino que, en el acto que la comprende actualizando su significado, la aprehendo como pura presencia totalizadora y reguladora del tercero (como *el mismo que yo*) en tanto que realiza mi integración en mi lugar y *a través de mi libertad*.

Sin embargo conviene señalar que esta totalización reguladora realiza mi inmanencia en el grupo sobre la casi-transcendencia del tercero totalizador; porque éste, como creador de objetivos u organizador de medios, se mantiene en una relación tensa y contradictoria de transcendencia-inmanencia. De manera que mi integración, aunque real en el *ahora* y *aquí* que me definen, queda sin terminar en alguna parte, en este *aquí* y *ahora* que caracteriza al tercero regulador. Vemos renacer un elemento de alteridad propio del estatuto del grupo pero que aquí es formal: el tercero es *el mismo*, la *praxis* es común en todas partes; pero una separación giratoria la hace totalizadora cuando soy medio totalizado del grupo, e inver-

samente. O, si se prefiere, cada uno tiene una dimensión posible de evasión o de tiranía para cada uno y para todos, en la medida en que la integración, aunque libre unidad práctica, remite a cada *integrado* a una tensión "inmanencia-transcendencia" que corre el riesgo de romperse en provecho de la transcendencia (o de una falsa inmanencia que oculta a una transcendencia dominadora). De todas formas, llamaremos "interioridad" o "lazo de interioridad" de un individuo en relación con un grupo, a su ser-en-el-grupo en tanto que está mediado por la *praxis* común de un tercero regulador.

Esta alternancia de los estatutos (pasando cada uno de la interioridad a la casi-exterioridad) se nos tiene que aparecer como la ley misma del grupo en fusión. Cada uno está *alejado* de todos, como agente transcendente de la unión, y fundido en todos por un tercero totalizador; la alternancia caracteriza a la actualización temporal, pero temporaliza una estructura fundamental, o, si se prefiere, un conjunto de determinaciones estructurales. En la realidad histórica, es el acontecimiento el que condiciona a la actualización. En realidad, aunque la cantidad de terceros reguladores sea bastante elevada, queda limitada, y los eligen las circunstancias particulares, o, si se prefiere, llevan a cada uno a elegirse en el grupo como su representante. En el Palais-Royal, en 1789, el primero que se hizo oír, en tal o cual jornada histórica, posiblemente fue el que estaba al lado de un banco o de una silla y que se pudo elevar por encima de los Otros, en esta materialización espacial de todas las características dialécticas que hemos enumerado, *en* el grupo pero *separándose* de él para totalizarle, y, de esta manera, instaurando una relación dialéctica con la multitud, siendo luego recogido de nuevo por ella y reintegrado por los discursos de otro orador surgido un poco más lejos. En este nivel aún no existe el jefe. O, si se quiere, la multitud, *en situación*, produce y disuelve en ella a sus propios jefes provisionales, los terceros reguladores. Pero se ve ya instaurarse una inversión dialéctica. Porque hemos visto a la comunidad práctica llegar a la acción individual y estructurarla en el movimiento de desintegración de la serialidad. Pero ahora vemos a ese orador inclinado hacia las caras que le miran, y que grita: "¡A la Bastilla!", al *individuo común* (es decir, cuya *praxis* es común), dar a la multitud

entera la unidad biológica y práctica de su organismo como regla de unificación común; más tarde veremos, en efecto, a la unidad común, como totalización en curso, tratando de realizarse como individualidad.

Hemos asistido a la formación de un grupo en fusión y hemos descrito sus estructuras. Ahora hay que definir el *modo de inteligibilidad* de esta nueva *praxis*. Hago notar al lector que esta aparición del grupo como totalidad indiferenciada no corresponde, o no corresponde necesariamente, a una anterioridad histórica del Apocalipsis (por el contrario, para mí el Apocalipsis supone la existencia de reuniones seriales y de grupos institucionalizados). La estudiamos en primer lugar porque su *realidad* histórica es innegable: en determinadas circunstancias, un grupo nace y actúa donde sólo había reuniones y, a través de esta formación efímera y superficial, cada uno entrevé nuevos estatutos (el Estado llano como grupo bajo el aspecto de la nación, la clase como grupo en tanto que produce sus aparatos de unificación, etc.) y más profundos, pero que *se tienen que crear*. La cuestión de Sieyès con el Estado llano, que no es *nada* (luego puramente multiplicidad de inercia, ya que existe en tanto que nada) y puede ser *todo* (es decir, como algunos lo pensaban entonces —y Sieyès mismo por una abstracción de la cual ese burgués liberal se arrepintió pronto—, la nación, como totalidad modificándose ella misma perpetuamente, la nación como revolución permanente), muestra debidamente cómo *a través de los disturbios de 1788-1789 y los grupos que se formaron* aquí y allá (lo que hasta entonces se llamaba *motines*) el burgués más aún que el obrero de otras ciudades (aunque el trabajo *en realidad* fuese hecho por los obreros) entreveía el paso de un mundo osificado y enfriado a un Apocalipsis. Este Apocalipsis les aterrorizaba; los constituyentes, para evitarlo, se habrían hecho con gusto cómplices de la aristocracia si hubiese sido posible. Pero a través de la toma de la Bastilla lo que descubren es Francia como Apocalipsis. Y a través de esta batalla del pueblo, presienten no sólo lo que les sugieren las palabras inertes del discurso: su "potencia", la "necesidad" contradictoria de gobernar por él y contra él, etc.; presienten a la Historia misma como *descubriendo nuevas realidades*. Poco importa: lo que cuenta es que esta forma se constituya

realmente en determinados momentos de la experiencia histórica y que entonces se forme como nueva: irreductible a la reunión, al estatuto de masa, etc., ni tampoco en grupos organizados, semiorganizados, institucionalizados; y que su novedad sea una alusión por sí misma a una novedad más radical y más profunda: la *praxis* libre tornándose, a través de toda la sociedad y por los conflictos de los grupos antagonistas, el *estatuto en curso* de todas las estructuras sociales de inercia. Para nosotros es suficiente; su existencia real y dialéctica, su aparición sobre la liquidación de formas petrificadas, son otros tantos motivos como para que partamos de semejante *realidad histórica*: según el punto de vista del conocimiento crítico, en efecto —es decir, según *nuestro* punto de vista—, esta formación es absolutamente más simple que las otras (ya que el grupo se desarrolla diferenciándose) y, en consecuencia, es más legible. Vamos a volver sobre nuestras descripciones anteriores y las vamos a examinar esta vez según el punto de vista de la racionalidad práctica y dialéctica. ¿Hay una *inteligibilidad* del grupo en fusión? ¿Cuál? ¿Y qué quiere decir *aquí* inteligibilidad? Estas son las preguntas que tenemos que plantearnos.

El centro del problema es la cuestión de la unidad giratoria de las síntesis, de la multiplicidad de las unificaciones, etc. Es en ese nivel donde tenemos que interrogarnos. *¿Las* síntesis pueden hacer *la* síntesis? *¿La* síntesis es inútil?, etc.

Lo que hemos visto nacer a expensas del colectivo, por la presión de las circunstancias y a través de una *praxis* adversa que expresaba su proyecto de destrucción totalizadora a través de las significaciones sintéticas del campo práctico-inerte, no es una totalidad en acto, sino que es una totalización giratoria y perpetuamente en curso. Pero ese grupo no se ha constituido *por sí mismo*; cualesquiera que fueran las efusiones y las alegrías de los pequeños burgueses que recorrían París, se hablaban sin conocerse y se exhortaban mutuamente, el Terror era la motivación profunda, es decir, como el proyecto y la motivación sólo forman uno, el Terror caracterizaba al proyecto en tanto que estaba superado y conservado; y la unión se hizo *a partir de objetivos* que se precisaron y reunieron poco a poco en uno solo: la defensa de París (y, en el caso del barrio de Saint-Antoine, la defensa del barrio). En la medida misma en

que la estructura del grupo presenta un esbozo de diferenciación, hemos visto que le viene justamente de la precisión progresiva de lo objetivo (por ejemplo, la necesidad de defender el barrio luchando en dos frentes). Podrá decirse que lo mismo ocurre con el organismo, y es verdad. Pero con dos diferencias que son capitales: la posibilidad de una acción cualquiera —individual o común— aparece en un estadio determinado del desarrollo de los organismos y *por la estructura organizada;* el organismo que ha satisfecho una necesidad por una actividad práctica, sobrevive a la desaparición de esta actividad: sobrevive *como organismo*, es decir, por la variedad unificada de sus funciones. Aunque el grupo, como realidad evolucionada y diferenciada, se caracteriza también como pluralidad jerarquizada y unificada de funciones, la acción acabada (local, es decir, confiada a un órgano del grupo o común) remite al grupo a un tipo de ser práctico-inerte que será el objeto de nuestras descripciones ulteriores. En una palabra, el organismo es al mismo tiempo totalización y totalidad; el grupo no puede ser sino totalización en curso y su totalidad está fuera de él en su objeto, es decir, en la totalidad material que le designa y que trata de apropiarse y de volver instrumentalidad. En este sentido, el objetivo y el peligro son dos estadios de un proceso que designa desde fuera a la totalización en curso: la objetivación (o conquista del objetivo) se vuelve superación y dominio del peligro común por la transformación del dominio material (configuración topográfica, etc.) en instrumento. En la misma medida en que la totalización totalizada realizada por la materia circundante (en ocasión, por ejemplo, de *otra praxis* de *otro* grupo) es reapropiada por el grupo y reinteriorizada como su relación interna y unívoca en una determinada instrumentalidad, esta totalidad totalizadora se vuelve en el *interior del grupo* en tanto que *instrumento manejado* la condición misma de todas las transformaciones estructurales. Es en este sentido sobre todo como hay que comprender la inteligibilidad de las descripciones marxistas que muestran al *objeto* en el fondo del grupo como condicionando sus trastornos interiores y el trastorno de sus relaciones con los otros. En cierto sentido, pues, y si recordamos que el trabajo —a la vez como libre dialéctica orgánica, como desgaste, gasto de energía y

como eficacia real pero de detalle (y como tal *robada* o integrada en un grupo de acción) — *no es una realidad material y concreta como proceso*, como *transmutación de energía*, sino en el nivel de la *praxis* individual, se puede decir que la *praxis* del grupo es la de efectuar sin cesar su propia reorganización, es decir, interiorizar su totalización objetiva por las cosas producidas y los resultados alcanzados, hacer de ello sus nuevas diferenciaciones y sus nuevas estructuras, y al mismo tiempo superar ese arreglo hacia nuevos objetivos. O, mejor, hacer *de ese arreglo interno* como estructuras que tienen que superar (puesto que están *realizadas*) a la superación de antiguos objetivos y de instrumentalidad interiorizada. En este sentido, un grupo podría definirse desde fuera a partir del objetivo común impuesto a hombres por una estructura totalizadora de la materialidad circundante (y tal vez de otra *praxis* examinada en su objetividad). Si ocurre que el grupo *se ponga para sí* en sus formas más diferenciadas (y, por ejemplo, en sus lazos antagónicos con otro grupo), si hasta ocurre que el grupo se puede dar *en él mismo* como el sentido real y total de todas las vidas individuales y de cada vida, como es el caso cada vez que una comunidad nacional (conjunto complejo, como veremos, de grupos antagónicos, de alianzas provisionales y de serialidad) atraviesa por una crisis de nacionalismo; si en fin el *ser-en-grupo* puede volverse, a título de objetivo regulador, una estructura de las relaciones humanas que se tienen que construir sobre la liquidación del atomismo burgués, no es menos cierto que el grupo concreto en sus formas elementales es una organización práctica reclamada a través de cada tercero por determinadas situaciones. Dicho de otra manera, se constituye *como medio*, lo que no significa en absoluto que tenga que *quedar* como medio. Aquí, en efecto, la experiencia dialéctica nos muestra desde su origen que es medio del tercero en tanto que el tercero es medio del grupo. Precisamente porque son las libres relaciones prácticas de los individuos las que engendran el grupo, se concibe que éste sufra una evolución dialéctica de la que hay que dar cuenta. Sólo se trata de mostrar el fundamento (dialéctico y no histórico) de todos los grupos (incluso de los que se ponen como el ser esencial a través de la inesencialidad de sus miembros), es decir, su realidad práctica e instrumental. Determi-

nadas situaciones plantean a los individuos, como multiplicidades en el campo práctico, cuestiones urgentes que los transforman ya en sus relaciones recíprocas y que no pueden ser resueltas sino por una modificación de sus situaciones, es decir, por la interiorización de la multiplicidad y la liquidación de la alteridad. Según este punto de vista, al quedar definitivamente excluído el peligro de la ilusión organicista, conviene señalar que esta modificación de las relaciones humanas (o inhumanas) se opera sobre el modo de las transformaciones de un organismo: la acción individual es perpetua adaptación al objetivo, es decir, a la configuración material; el cuerpo interioriza a la materia circundante en sus *actitudes*, en sus *posturas*, y más sordamente, en sus relaciones internas y hasta en su metabolismo. En este sentido, el fundamento de la inteligibilidad, para el grupo en fusión, consiste en que la estructura de determinados objetivos (comunizados o comunizantes por la *praxis* de los Otros, de los enemigos, de los competidores ,etc.) queda descubierta a través de la *praxis* del individuo como exigiendo la unidad común de una *praxis* de todos. La estructura de unidad sintética está, pues, al nivel mismo de la relación unívoca de interioridad directamente derivada de la aprehensión de una estructura unitaria (y pasiva) de la materialidad circundante a través de la unidad sintética de una *praxis* dialéctica e individual. La unidad está reactualizada *prácticamente* por el individuo, a la vez allá como comunidad del objetivo y en su misma acción, aquí, en su movimiento presente como su exigencia de ser *praxis* común o como primera realización en sí misma y en todos los terceros de esta comunidad. Pero por otra parte, esta inteligibilidad no concierne sino a una posibilidad negada desde el momento en que se propone, si esta urgencia de la acción común no aparece (ya sea con razón o sin ella, es decir, según una real actualización de la exigencia objetiva o según apreciaciones inexactas) sino en un individuo —o en *algunos* miembros de la reunión— si la "contraseña" no es obedecida, si el individuo que avanza hacia el enemigo se queda solo (ya sea porque no ha habido liquidación de la serialidad, ya porque el grupo se ha constituido contra él y por otra *praxis* sugerida por Otros), la constitución de la *praxis* común se manifiesta por esta *praxis* individual como posibilidad negada;

se liquida a sí misma en beneficio de la acción solitaria, o, por el contrario, de la reintegración inmediata en la reunión. El individuo *que no está seguido,* en algunos casos de furor extremo, puede lanzar *solo* piedras contra el atacante, contra la policía. O se da la vuelta bruscamente y va a buscar protección en el medio infinito de la serialidad circular. La realidad de la *praxis* de grupo (en fusión) depende de la liquidación simultánea (o con todas las separaciones temporales que se puedan desdeñar) de lo serial en cada uno y por cada uno en todos para beneficio de la comunidad. Hay que tratar, pues, de que esta realidad (que unas veces se produce y otras no) sea comprendida en su inteligibilidad. Pero ésta se define *precisamente* por la relación práctica de la *praxis* enemiga (a través del objeto material) con la libre acción con la cual el tercero descubre a esta *praxis* oponiéndose a ella. En efecto, *a través* de la invención individual de la acción común como único medio de alcanzar el objetivo común, el historiador puede descubrir y apreciar la urgencia, la claridad imperiosa, la fuerza totalizadora del *objetivo* (es decir, del peligro que hay que rechazar, de los medios comunes que hay que encontrar). Y ya que cada acción es, *aquí,* la misma, el estudio tiene que versar esencialmente sobre la *praxis* del tercero, o cualquiera que sea, en tanto que se hace condicionar en su libre desarrollo por un porvenir común (que se realiza o se rehúsa). Es la tensión de este porvenir con el presente práctico, el desciframiento progresivo y regresivo de esta relación fundamental, el que da los primeros elementos de la inteligibilidad. Hay que ver cómo *concierne* al tercero el peligro o la acción real y ya comprometida del enemigo, en qué transforma este porvenir en marcha su estatuto, con qué urgencia se descubre (urgencia que, en tanto que relación objetiva de la acción enemiga y del tercero, tal vez sea muy diferente de la urgencia *real,* es decir, de la que el historiador podrá establecer *después* como significación del proceso entero), e, inversamente, a partir de una acción común esbozada por el tercero, qué posibilidades se definen a través de esta acción y para ella, qué posibilidades de éxito se descubren en el objeto mismo a través del esbozo de la *praxis,* etc. Según este punto de vista, puede ocurrir que el problema no consista en comprender por qué tal iniciativa acompañada por tal contraseña

no ha sido seguida (la evidencia, en efecto, en la reconstrucción histórica, es que, por ejemplo, el grupo corría hacia su pérdida si seguía la contraseña, y que, dado la configuración material del lugar y de las demás circunstancias, no podía ignorarla), sino más bien, en interpretar inteligiblemente el hecho de que *en estas circunstancias* algunos individuos hayan creído que podían disolver la reunión inventando una *praxis* común. Este problema —negativo por lo demás— interesa a determinadas disciplinas secundarias de la antropología (en particular las que tratan del individuo en tanto que tal) y nos remite al estatuto abstracto que hemos atravesado como primer momento de la experiencia dialéctica: el fracaso de su intento remite al individuo a su soledad y se explica por su relación negativa con los terceros, es decir, por una relativa no-integración (o desadaptación, poco importa el nombre) que se explique, en el marco del movimiento totalizador y de la Historia, por las circunstancias de su vida personal. Precisamente a causa de eso, la transformación de la reunión en grupo, allá donde ha tenido lugar, comporta para el historiador su propia inteligibilidad, es decir, que se interpreta positivamente como la relación más concreta del tercero con la circunstancia y con los objetos circunstanciales, en tanto que esta relación se manifiesta sin estar oscurecida ni determinada por las conductas específicas de cada individuo *en tanto que tal.* Sin embargo, no hay duda de que tales circunstancias singulares (como hemos visto, puede ser su *sitio*; también pueden ser sus cualidades propias: inteligencia, valor, espíritu de iniciativa, ya se conocen esas palabras, que por lo demás son bastante vagas) producirán a tal individuo más bien que a tal Otro como primer tercero regulador. Pero estas circunstancias son "singularidades generales": determinan al tercero en relación con el grupo como el grupo en relación con el tercero sin enseñarnos *nada* sobre el pasado y el ser-superado del individuo, sin que, en el fondo, ni siquiera se sepa [1] si

[1] Yo digo: "Sin que se sepa", no porque *a priori* nos falten los medios de decidirlo, sino porque, en realidad, la mayor parte de las regulaciones espontáneas, surgidas inmediatamente, inmediatamente absorbidas, escapan al observador y, más aún, al historiador, quien, por lo demás, raramente tiene la ocasión de estudiarlas. Sería el caso, sin embargo, cuando se trata de este acontecimiento particular que se llama

esta rapidez de iniciativa no está producida en él por su libre *praxis* como una de *sus cualidades de grupo*, es decir, como una *exis* que no puede interpretarse ni comprenderse fuera de su *praxis* colectiva y de su *ser-en-el-grupo*. O incluso si no se manifiesta en *esta ocasión* y en el interior de esta reunión particular.

Además, el primer momento (primero *para la experiencia*: el Apocalipsis se puede presentar como liquidación de una *serialidad de grupos viejos* en provecho de la homogeneidad amorfa de un grupo joven en fusión) sugiere algunas observaciones: en tanto que el grupo *es* —simplemente y ante todo— una *praxis* común, ocurre que la *praxis* de la comunidad se expresa con la aparición de un grupo como interiorización de la multiplicidad y reorganización de las relaciones humanas. Conviene, pues, examinar las características inmediatas de un grupo en fusión, es decir, por ejemplo, de *París* en 1789, de la *población del barrio de Saint-Antoine* el 13 y el 14 de julio, en unión, naturalmente, con la situación y los objetivos que le dan un sentido pero en tanto que el grupo se da en su *praxis* como realidad en curso. En efecto, podemos comprender, desde el principio, que el grupo es un proceso orientado: hay que *luchar*, salvar a París, *tomar las armas donde se encuentren*, etc. Nada nos dice entonces que ese objetivo, una vez alcanzado, no deje aparecer de repente otros objetivos, más vastos y más lejanos (o por el contrario, peligros inminentes) que necesitarán la permanencia del grupo y su reorganización. Nada dice ni siquiera que no exista la conciencia de esta posibilidad (habrá que ver cómo) de una manera determinada en el grupo mismo. Lo que para nosotros es esencial, en este momento, es que este proceso orientado se constituya para aniquilarse en su objetivación. La insurrec-

"las matanzas de setiembre", simplemente porque ya en las primeras sesiones de la Convención los Girondinos plantearon sobre esta cuestión el problema de las responsabilidades. Pero queda claro que los historiadores, después de ellos, no buscan la acción del Tercero anónimo sino en la medida en que aún tratan de mostrar que la responsabilidad de tales cuerpos organizados (la Comuna) o de tales hombres políticos está o no está en juego. El Tesoro, en tanto que es *el mismo* un poco adelantado sobre *los mismos* no puede interesarle: es el Tercero como grupo (simple totalización-totalizada, relación inmanencia-transcendencia) el único que puede interesar.

ción de 1789 (a diferencia, por ejemplo, de las jornadas revolucionarias de junio de 1848 ó de 1917) es puramente defensiva (en su contexto *objetivamente* revolucionario); se trata de poner las cosas en estado, es decir, de rechazar la amenaza. Hecha la cosa —es decir, estando negada la negación—, el grupo se disolverá en la inercia de la serialidad. En realidad, eso nunca ocurre: París, después de la toma de la Bastilla, *ya no puede* ser el París de junio de 1789. Se forman nuevas organizaciones sobre los restos de las viejas, nuevas alarmas suponen nuevas diferenciaciones, continúa la lucha del grupo y de la inercia. No es menos verdad que la realización de sus objetivos supone una disolución del grupo *en tanto que tal*. Los "Vencedores de la Bastilla" en tanto que tales ya no están unidos sino por un acto anterior y grabado en el Ser, al mismo tiempo que por la voluntad de explotarlo en beneficio propio o en beneficio de una política determinada: ya no se trata ni del mismo grupo ni de los mismos hombres. Conviene, pues, caracterizar al grupo en fusión como proceso irreversible y limitado: este arreglo por el hombre de las relaciones humanas se temporaliza en el marco práctico de un fin determinado que se tiene que alcanzar y que no sobrevivirá *como tal* a su objetivación [1].

En este sentido, el grupo define a su temporalidad propia, es decir, a su velocidad práctica y a la velocidad con la que llega a él el porvenir (sobre la base, por ejemplo, de una amenaza que define desde fuera a *una urgencia*, es decir, que hace del tiempo una exigencia objetiva y una rareza; la velocidad práctica del grupo es reinteriorización y asunción de la urgencia). Joseph Le Bon, convencional y representante del pueblo en Arras, decía, en la cárcel, después de Thermidor, que nadie —ni siquiera él— podía comprender ni juzgar del todo los hechos y los acontecimientos que se habían producido con *otra velocidad*. Pero este problema de la temporalización nos remite precisamente a la estructura real del grupo, es decir, a su tipo propio de realidad. En efecto, se trata de comprender lo que significa, en un grupo en fusión, *la unidad*

1 Más adelante hablaremos de los grupos institucionalizados y de los grupos de repetición. Es evidente que su estructura es más compleja, ya que se definen a la vez por la disolución de la inercia serial y como materialidad sostenida por las síntesis pasivas de la serialidad.

(que el discurso le confiere inmediatamente: *el* grupo *hace* esto o aquello, etc.) como unificación sintética de lo diverso.

En realidad, como hemos visto se trata de una relación sintética que une a hombres con un acto y para un acto, y no de esas confusas interpenetraciones que la sociología idealista trata a veces de resucitar de una u otra manera. Sólo —y esto es lo que plantea la cuestión de inteligibilidad estructural— nuestra comprensión de la dialéctica individual nos ha hecho descubrir la síntesis como unidad unificadora de una *praxis* única que integra a la diversidad por el trabajo. La relación unívoca de interioridad unía a la inercia como diversidad a la acción como negación unificadora de esta diversidad. Hemos visto en el grupo que la diversidad no está al nivel del agente individual, ni siquiera al nivel de las relaciones de reciprocidad: aparece *al nivel de las síntesis;* dicho de otra manera, cada tercero, en tanto que es él mismo y no otro, opera la unificación de todos e indica su integración como tarea que se tiene que cumplir, por la simple actualización y por la interiorización práctica de las designaciones totalizadoras a través de las cuales tratan de alcanzar otros grupos a la reunión inerte como totalidad negada (o que se tiene que negar). ¿Acaso no nos encontramos aquí ante un caso de posibilidad de comunicación serial? La alteridad se encontraría sencillamente en el nivel de las totalizaciones, y cada una sería para cada uno en él y en el Otro la del Otro. Estas cuestiones tienen por lo menos la ventaja de precisar el problema: si hay duda sobre la inteligibilidad del grupo, no es de ningún modo *por defecto* (es decir, como algunos han creído, que la cuestión no consiste, ni ha consistido nunca en preguntarse cómo partículas separadas pueden constituir una totalidad), sino *por exceso;* la dificultad proviene de que conocemos a la *praxis* como actividad sintética, de que hemos visto a cada tercero realizar en la acción la liquidación de la serie y la unificación de la reunión en grupo, y de que, al parecer, nos encontramos en presencia *de un exceso de unificaciones.* ¿Puede llamarse *una,* a esta realidad con mil centros, cuando ya se ha demostrado, en la reciprocidad, una relación con varios epicentros y que, por eso mismo, no podía unificar a sus términos?

Pero precisamente es que el problema está mal formulado.

En efecto, no se trata de buscar si el grupo como multiplicidad de individuos posee un estatuto inerte de unidad, si los hombres que lo componen pueden ser unidos en tanto que organismos por no sé qué aglutinación gelatinosa, o si una "conciencia colectiva", totalidad irreductible a sus partes, se impone desde fuera a cada una y a todas como las categorías kantianas a la multiplicidad de las sensaciones. Hemos visto, en efecto, que la unidad del grupo era (cuando está *candente,* ya veremos otras posibilidades) la *praxis.* Lo que nos importa, en consecuencia, es saber en qué medida la multiplicidad de las síntesis individuales puede fundamentar, en tanto que tal, a la comunidad de los objetivos y de las acciones.

Ahora bien, cuando hemos estudiado estas síntesis más arriba, hemos visto que no realizan la unidad substancial de los hombres, sino la de las acciones. Cada una, en efecto, es a la vez y en un condicionamiento recíproco, constitución *práctica* de la acción común y descubrimiento de esta acción como ya existente. Hemos tomado al tercero en el momento en que aún está en la reunión, embarcado en una acción pasiva y desordenada. Y, al disolver su serialidad, hemos visto cómo ve desaparecer el contagio original y constituye conjuntamente sus conductas como libre actividad (*dándoles* un sentido) y la violencia serial como acción común, a través de su propia actividad (que él constituye como regla y significación de la *praxis* común). Este "descubrimiento" en realidad es un acto: primero, como hemos visto, el tercero, con sus exhortaciones, las órdenes que da, etc., actúa sobre la actividad pasiva y contribuye a transformarla en los Otros en *praxis,* es decir que se hace él mismo una regla libre para la liquidación en todos de la pasividad. Pero, por otra parte, sobre la base de circunstancias dadas (particularmente de la unidad negativa que significa la *praxis* adversa a través de las síntesis pasivas de lo circundante), este movimiento de actualización de la *praxis* común se produce casi al mismo tiempo en *todos los terceros* en tanto que tales. Es el momento en que "las órdenes, las palabras, las contraseñas circulan". Ahora bien, en este momento —por ejemplo, en el momento ya citado en que una reunión, dispersada por la policía, se reagrupa contra ella y se vuelve manifestación—, la multiplicidad de los individuos no por eso está transformada en unidad subs-

tancial. Sin embargo, ha habido reagrupamiento: algo existe como una totalidad. Pero esta totalidad es simplemente la carga de los manifestantes contra la policía. De lo que hay que dar cuenta es ante todo *de eso*. Ahora bien, es evidente que el paso de la fuga al reagrupamiento —en el caso en que, como en 1789, las reuniones son inorganizadas— no tiene como origen a tal o cual contraseña lanzada por tal o cual individuo. O, en todo caso, importa poco: si la primera contraseña ha sido "seguida" es que en realidad la han dado todos. Pero por lo visto volvemos a encontrar aquí esta pluralidad de síntesis que parece impropia para constituir una verdadera unidad. Sin embargo, miramos mejor: en el momento en que se reagrupan los manifestantes, cada uno encuentra su *praxis* en el Otro que desemboca de la otra calle y que se une al grupo en formación; sólo que, en la medida en que cada uno es el libre origen de su nueva conducta, la encuentra en Otro no como su *Ser-Otro*, sino como *su propia libertad*. Aquí encontramos esta reciprocidad mediada que más tarde será la estructura esencial del grupo organizado. Pero vemos desde ahora que ese reagrupamiento en formación, del que se acerca cada uno o se ve acercarse en la persona de su vecino, sirve de mediación entre los terceros: es decir, que es para cada uno un conjunto que se tiene que totalizar y un grupo que tiene que aumentar por su propia presencia; y por él, precisamente, cada uno aprehende el movimiento del tercero que se le enfrenta como su propio movimiento y como el aumento espontáneo del grupo de que va a formar parte. Así mi *praxis* se me presenta a la vez como yo mismo, *aquí, ahora*, por el resultado totalizado de ella misma en mi vecino y en mí (actuando igual y haciéndome el mismo que él, le encuentro en el grupo como un aumento totalizador de su fuerza, que a través de la totalización me determina a través del grupo mismo: su acción individual, que es la mía, me da una mayor seguridad a causa del crecimiento de todo). Ahora bien, desde el principio de la reagrupación, y después, durante la pelea, la pluralidad de las totalizaciones por los terceros no deja de existir; no hay más que centenares de síntesis individuales. Sólo que esta multiplicidad se niega en cada uno de los actos que la constituyen. En tanto, en efecto, que cada uno de ellos constituye el todo como *praxis* común, se da él mismo

como regulador, es decir, como *praxis* del todo en él. Y en la medida en que se reconoce en cada *praxis* individual, aprehende a cada una de ellas como presencia en un tercero de la *praxis* total. Pero al mismo tiempo, por la liquidación de la serialidad, ha producido su *praxis* como libre determinación dialéctica. Así, cuando trata de cargar contra los agentes, cumple una acción que sólo hacen posible la existencia y la práctica del grupo; pero al mismo tiempo la produce como su libre actividad práctica. Así la acción del grupo como *praxis* total no es ante todo en él *otra acción* o alienación en la totalidad, sino que es acción del todo en tanto que es libremente ella misma, en él y en cualquier tercero.

Es lo que hay que explicar un poco más detenidamente. Es necesario mostrar, en efecto, en qué es cada *praxis* libre desarrollo individual y en qué no podría ser lo que es sino como *praxis* de una multiplicidad totalizada. El segundo punto es fácil de determinar con un ejemplo: solo o con algunos compañeros, ese manifestante no habría ni siquiera intentado la lucha con la policía. Simplemente porque la imposibilidad de este intento habría estado inscrita en los hechos. Es, pues, una conducta que se determina en sí misma como colectiva, es decir, como no pudiendo ser llevada a cabo sino por una multiplicidad de individuos. Sólo que esta multiplicidad la encontramos por primera vez bajo forma de medio, es decir, como multiplicidad reinteriorizada. Habíamos visto que la masa, por su cantidad, era peso, eficiencia. Pero también sabíamos que la eficiencia de las masas en tanto que tal produce el *efecto otro*, es decir, el efecto que produce necesariamente la materialidad inorgánica en el campo práctico. Aquí, por el contrario, el individuo entabla una lucha *en tanto que múltiple*, es decir, que la multiplicidad está ya en su acción como medio integrado por una libre *praxis*. No se lanza al ataque ni como *aislado* ni como *100º*, sino como una libre utilización del poder que le da el hecho de *ser*, aquí y en todas partes, *la fuerza material* del número cien. La cantidad, como estructura del acto —es decir, como elemento en cada uno de la decisión del tercero— no es sino una forma elemental del armamento. Todo el mundo la posee entera como todo el mundo puede poseer una pica o una pistola (es decir, *la* pica o *la* pistola). Pero al mismo tiempo, cada uno la ve

alrededor de él, se encuentra en él de la misma manera que varios soldados se pueden encontrar al mismo tiempo en una máquina de guerra y maniobrarla juntos. Será, por ejemplo, *además* de su propia garantía, su protección (o, en otras circunstancias, un elemento negativo; nos separamos, nos dividimos; pero veremos esto más lejos). En este sentido, no aparece la cantidad en *este* tercero y en los otros como *otro-ser*, sino como esta realidad interiorizada que centuplica la eficacia individual (no dando al tercero una fuerza centuplicada, sino, por ejemplo, permitiéndole que desintegre al grupo adverso combatiendo contra *uno* de los individuos que lo componen en lugar de sufrir perdido su acción indivisa). En realidad, la *suma*, en lugar de ser la simple adición inerte de las unidades, se vuelve un acto sintético para cada uno; cada uno se une al grupo *para que sea más numeroso*, y así el crecimiento del grupo se vuelve la práctica de cada uno. La otra cuestión encuentra en seguida su contestación: la libre *praxis* totalizadora se hace condicionar real y prácticamente por la totalización que acaba de efectuar. Es su racionalidad dialéctica la que le ha descubierto en la totalización la amenaza como unidad negativa del grupo y de ella misma como totalizada por el enemigo; es ella también la que transformando la totalidad pasiva de las futuras víctimas de la represión en totalización activa de la resistencia se ha modificado por el grupo y en él con una estructura práctica de multiplicidad interiorizada. Por su *praxis* y en ella, el tercero afirma en el grupo la indistinción del acto individual y del acto común. Decíamos antes que la serie no está en ninguna parte, que siempre está *en otro lugar*; el grupo, por el contrario, siempre está *aquí*, y en la medida en que sabemos que también está en otro lugar, constituye este en-otro-lugar como *el mismo aquí*. Su circularidad hay que comprenderla en ese sentido: la de la serie es circularidad de fuga, desestructura a cada *aquí-ahora* descalificándole por *los Otros* aquí-ahora; la del grupo llega de todas partes en *este* aquí-ahora para constituirle como el mismo que en todas partes al mismo tiempo que como libre actividad real. Mi *praxis* es en ella misma *praxis* del grupo totalizado aquí por mí en tanto que cada otro yo-mismo la totaliza en otro aquí, el mismo, en el curso del desarrollo de su libre ubicuidad. Aquí aparece el primer

"nosotros" que es práctico y no substancial, como libre ubicuidad del yo en tanto que multiplicidad interiorizada. No es que sea yo en el Otro: es que en la *praxis* no hay Otro, hay varios *yo-mismo*. El libre desarrollo de una *praxis*, en efecto, sólo puede ser total o totalmente alienado. Así la unidad sintética del grupo es en cada uno la libertad como libre desarrollo sintético del acto común; para los manifestantes que luchan con la policía, es *la batalla* (no para Stendhal, oficial de intendencia, o para Fabrice, simple testigo, en tanto que siempre está *en otro lugar* y que *su en-otro-lugar es su unidad*), sino en tanto que es en todas partes *la misma* y que cada uno se hace *en ella* el mismo que todo, es decir *libertad que se objetiva*. Más tarde, en el grupo enfriado, permanente, cuyos miembros están *crónicamente* en la separación, la lucha sigue siendo aún la unidad, la sola unidad en tanto que práctica, pero la libertad puede encontrar aquí un carácter *imperativo*, en tanto que es la de todos en cada uno. Es que, como veremos, es a la vez la misma y ya, en tanto que tal, está afectada de alteridad. Pero en la *praxis* espontánea del grupo en fusión, la libre actividad se realiza por cada uno como única (*suya*), múltiple (multiplicidad interiorizada y fuerza realizada *en el resultado individual* como resultado múltiple) y total (como objetivación total en curso). Queda claro que no se trata aquí ni de cooperación ni de solidaridad ni de ninguna de las fuerzas de organización racional que se fundamentarán en esta primera comunidad. La estructura original del grupo proviene de que la libre *praxis* individual puede *objetivarse* por cada uno, a través de la circunstancia totalizadora y en la unidad totalizada, como libre *praxis* común. La *batalla en curso* es, para cada uno, una reciprocidad absoluta *en el objeto* y *vista en el objeto* entre el grupo, como multiplicidad reinteriorizada gracias al tercero regulador, en tanto que al individuo le permite *tal iniciativa* y el individuo en tanto que su *praxis* como *praxis* total y reguladora *aquí* (como siendo *toda la batalla*) permite a la totalidad en cada uno y a cada uno como libre totalidad objetivarse en el objetivo común. Este objetivo naturalmente se descubre en el camino (en efecto, sólo examinamos el caso del grupo en fusión) según las posibilidades que se ofrecen. Pero está descubierto en su desarrollo en tanto que *cualquiera*, como tercero regulador, descubre la posibili-

dad común en lo particular. La calle, el pequeño muro se descubrirán a cada uno o a tal o a tal otro y por ellos a todos como refugio provisional: significarlo es hacer el grupo. El que significa era el grupo, ya que ha visto lo posible con ojos *comunes*, pero *ha hecho* el grupo (ha forzado su integración, ha evitado su dispersión) *designando*. Sólo que esta designación, *ya* la supera cada uno: ya no se trata de un posible (actualizado por una designación cualquiera pero ya materialmente presente en la estructura de lo circundante común), sino que cuando los otros terceros *se dan cuenta* de que el pequeño muro era un refugio posible, están ya agrupándose detrás de él; el tercero soberano que designa libremente no se distingue —precisamente porque es su propia libertad en cada uno— de un simple poste indicador que tiene una significación práctico-inerte que debe superar por la *praxis*: "Refugiémonos detrás de ese muro", es hacerse libre significación libremente superada en todas partes y *aquí mismo*, ya que para el tercero mismo que indica, indicar y correr son la misma cosa. Hay que señalar aquí que, en un caso de pánico, la simple carrera del Otro me revela mi acto en el medio del Otro y que la fuga para esconderse detrás del muro se revela como una propagación contagiosa. Y además, en la medida en que el grupo *se está* constituyendo por liquidación en todos de lo serial, allí donde la serialidad se mantiene, puede servir a la acción común caricaturizándola, con simples pánicos locales. Lo que de una manera general distingue a la actividad serial, que —aunque sea contra-finalizada y pasiva— tiene su *razón* teleológica, de la *praxis* de grupo, en este caso y donde tenga lugar, no es la libertad de la *praxis* individual, ya que tanto el contagio del pánico como el asalto deliberado se realizan por la *praxis* de cada uno; es que en un caso la libertad no se opone sino para descubrir su alienación en una actividad pasiva de impotencia (me descubro en el Otro como acosado por cazadores y la alienación se completa transformándose y pasando del descubrimiento de la necesidad a la sumisión por el otro al reino de lo necesario) y que en el otro caso, en el grupo en curso de constitución, el jefe soy siempre *yo*, no hay otros, soy soberano y *descubro en mi praxis* las contraseñas que vienen de los otros terceros. Cuando se interroga a los manifestantes sobre el origen de

tal o cual *praxis* común (en el caso en que la acción era "salvaje", o, simplemente, en el caso en que tuvo lugar a escala local y sin ser prevista), es frecuente que no puedan decidir si *alguno* (lo que querría decir cualquiera) ha hecho un *signo práctico* para orientar a la actividad común, o si, como todos dicen, en suma: "Lo hemos hecho porque se imponía, porque no se podía hacer otra cosa", etc. Tienen —sobre todo si son interrogados en un proceso por jueces hostiles— una neta conciencia activa de su solidaridad con *cualquiera* de los manifestantes; en efecto, si alguno ha gritado el primero, cargado el primero, disparado el primero, etc., nunca dirán su nombre, y si se los muestra, dirán —y es una *praxis* activa de grupo combatiente— que no saben, que *todos* son responsables. Así pues, en este primer estadio el jefe no existe, o, si se prefiere, la situación puede hacer *accidentalmente* que *un solo tercero* haya designado, significado, esbozado el principio de al acción; *después*, por tal o cual razón, igualmente debida a las circunstancias de la lucha, ya no ha tenido más significación común, los desarrollos de la pelea obligaban a cada individuo o a cada grupúsculo a adaptarse a la *praxis* del enemigo sin poder regularse con las otras partes del grupo original, aunque combatiendo siempre cada uno como *libre totalización por el acto* de la manifestación. Pero es notable también que el manifestante no se refiera al grupo, cuando se le interroga, como a una síntesis transcendente o como a una cualidad singular en el acto de cada uno. Ya conteste con hostilidad a los representantes de un gobierno de opresión, o ya restablezca los hechos para ellos mismos, interpreta el acto como libre desarrollo, los objetivos y los medios como libres evidencias prácticas. Es decir, precisamente, que muestra la situación descubriéndose a la *praxis como hace ella en la simple actividad individual*; simplemente, los relatos (y la aparición de los peligros que designan por sí mismos sus situaciones u objetivos que producen sus peligros y su finalidad, tales y como cada uno nos los describe en su testimonio) suponen *necesariamente* que cada participante fuese *la misma praxis* como totalización *aquí* del libre desarrollo común a través y por la libre totalización del campo práctico por una *praxis* individual. Así, a diferencia de la dispersión como serialidad, en esta fuga —que se proyecta ya oscuramente como

medio de reagrupamiento— cada uno es el agente soberano *aquí*, en tanto que es común, y *produce* como evidencia —superándolos— o como libres opciones sobre los medios y los fines, las significaciones comunes que le llegan de todas partes. Claro que en la pelea misma, la actividad ofensiva o defensiva puede suponer ciertos intentos de diferenciación que constituyen una estructura de alteridad (los unos, los otros). Pero *siendo medio*, esta alteridad (*los unos* asaltan a los soldados o a los policías por la calle de detrás, *los otros* cargan ante ellos) *se produce* en el libre desarrollo de la *praxis* como invento. Desde luego que se trata para cada uno de la reinteriorización de un *dato* (en verdad este "dato" es simplemente el estatuto anterior de serialidad). Pero precisamente por eso está subordinado a la unidad común de la *praxis* y cada "mismo" se hace *otro*, aquí y allá, en tanto que es el mismo en todas partes (es decir, en tanto que la organización elemental y espontánea se encuentra medio-producida, medio-impuesta a todos los terceros por las circunstancias objetivas y la táctica del adversario). De la misma manera, el *número interiorizado* se mantiene como cantidad; pero en tanto que condiciona (como medio) al desarrollo de la acción, esta cantidad sin partes se presenta en cada uno como *intensidad*, es decir, como el mismo grado de poder (en todos los terceros) contra el enemigo. En este sentido, la relación con el vecino es a la vez la intercambiabilidad y la unicidad (de mí y de él) como siendo presencia absoluta de toda la *praxis* en todas partes: cada uno es *100º* en tanto que cada uno *se hace cien* libremente. En el caso más simple metodológicamente (que es el de la victoria, por ejemplo en la toma de la Bastilla), la unidad del resultado producido (como en el caso de la *praxis* individual) se vuelve la realidad objetiva del grupo, es decir, *su ser*, en tanto que no se puede producir sino en la materialidad inerte. Podrá decirse que el resultado no siempre es inerte, pero es simplemente porque se considera a lo inorgánico como un estatuto determinado que define a una determinada especie de materialidad, y no, como es debido, por una condición que, en circunstancias definidas, caracterice a cualquier tipo de existentes materiales. Por ejemplo, si los prisioneros hechos por la multitud, el 14 de julio, son un resultado material e inorgánico de la acción

común, es que representan la objetivación de la victoria popular como destrucción de un grupo de combate organizado y como su reemplazo por una multiplicidad de impotencia (por la cantidad reexteriorizada como sola relación posible entre los cautivos). Desde luego que el resultado —como grupo objetivado en su práctica— es *en él mismo* susceptible de alienación. Este problema tiene que ser estudiado muy particularmente y volveremos sobre él. Pero esta alienación —aunque sea una nueva experiencia de la necesidad— no aparece forzosamente en el momento de la victoria; incluso tal vez no se constituya sino mucho más tarde, a través de mil circunstancias y mil prácticas diversas. En esto, por lo demás, la práctica colectiva se une con la práctica individual: cada uno puede descubrir en el instante o más tarde su alienación como necesidad, según sus actividades y las circunstancias. De todas formas, hemos visto que esta alienación se transparenta en cada momento de la vida cotidiana, en tanto, por ejemplo, que cada intento del explotado para escapar a su condición (a título individual) realiza inflexiblemente su ser-de-clase en la objetividad. La acción del grupo es necesariamente nueva, en tanto que el grupo es una realidad nueva y su resultado es una novedad absoluta. *El pueblo tomó la Bastilla.* Este hecho común no puede ser interpretado por medio de significaciones que precisamente acaba de derribar. Por eso la alienación —si tiene que tener lugar— se descubre en general *mucho más tarde* y a través de las impugnaciones. El momento de la victoria se le da así al grupo vencedor —salvo circunstancias excepcionales— como pura objetivación de la libertad en tanto que *praxis*; y su carácter de novedad irreductible refleja en el grupo la novedad de su acción. Y sin duda que cada uno ve la objetivación como el resultado de su libre *praxis*, en tanto que es el todo desarrollándose aquí por una libre acción individual; pero llama la atención que esta aprehensión por cada uno de la objetividad total se realice en el medio de los terceros, como conducta común. La actualización real de la victoria popular es el incesante desfile del pueblo parisiense por los pasillos, las salas y las escaleras de la Bastilla. Los individuos aislados (por ejemplo el burgués armado que monta guardia durante la noche) ya no encuentran la objetivación común sino como significación abstracta y su exaltación

—si la sienten en la soledad— es un ejercicio espiritual más que una manera de vivir la victoria (por lo demás —como sabemos por testimonios contemporáneos—, lo que dominaba a los centinelas burgueses era el miedo. Absorbido por una *cosa trabajada* de dimensiones demasiado vastas, el acto común los superaba, los aplastaba, y se manifestaba —sin razón— con sus contra-finalidades, tal vez inclusive, ilusoriamente, como alienación. Ante la ausencia de todos, se volvía el Acto Otro, que tal vez había de engendrar catástrofes, una represión despiadada, etc.). En una palabra, el objeto total en tanto que la victoria aún está viva, no se le aparece a ninguno sino a través de una práctica total, es decir, en tanto que cada uno está con todos y que realiza *aquí* la presencia en acto de esta totalidad. Entonces su materialidad inorgánica, como primera alteración de la *praxis* objetiva, queda disimulada provisionalmente; en la medida en que cada visitador popular del castillo conquistado interioriza a la multiplicidad en su simple "paseo en común", es la unidad sintética del objeto como organización práctica que se descubre y la pluralidad de inercia queda, *en ese objeto*, sometida a la unidad. La unidad del grupo en parte había llegado a la reunión a partir del objeto enemigo que le designaba como la unidad de un proceso de aniquilación (en tanto que una *praxis* de grupo actualizaba esta amenaza); ahora la acción común de cada uno en el medio de todos manifiesta la victoria produciendo la unidad total del objeto enemigo y, reducido a la impotencia lo que, según un determinado punto de vista, ya sólo es un castillo histórico —es decir, una ruina—, se produce por el grupo como hostilidad domada y encadenada, aunque amenazadora aún.

Esto es, la multiplicidad de las síntesis no se puede definir en el grupo *práctico* (y en fusión) como la inerte coexistencia de procesos idénticos y unidos por simples relaciones de exterioridad. Y tampoco como una unión serial de alteridad que una a las síntesis en tanto que otras. Existe, sin embargo, ya que cada individuo actúa y desarrolla su acción a partir de las circunstancias que le condicionan. Y también es verdad que no hay unidad sintética de la multiplicidad de las totalizaciones en el sentido en que, en la transcendencia, una hipersíntesis se haría síntesis de las síntesis. Lo que en

realidad se produce es que la unidad del todo, en el interior de cada síntesis en acto, *es* su lazo de interioridad recíproca con toda otra síntesis del mismo grupo, en tanto que es *también* la interioridad de esta otra síntesis. En una palabra, la unidad es unificación del interior de la pluralidad de las totalizaciones, es desde el interior desde donde niega a esta pluralidad como coexistencia de actos distintos y donde afirma la existencia de la actividad colectiva como única. Desde el interior: desde el interior de cada síntesis en tanto que se afirma cada una *aquí* en la libertad como *la* totalización en curso y constituye prácticamente todas las otras como *ella misma* (ya sea poniéndose como reguladora, ya recibiendo su regla de un tercero cualquiera, es decir, produciéndola libremente *aquí* como la misma y la única). Y por otra parte la interiorización de la unidad práctica supone, como hemos visto, la de la multiplicidad que se vuelve *medio de la acción común*, luego medio de unificación con la perspectiva de la objetivación total. Esta reinteriorización de la multiplicidad como pasaje de la cantidad discontinua a la intensidad, tiene por resultado disolver *la cantidad* como relación de exterioridad entre elementos discretos (entre totalizaciones singulares). *Ser cien, ser mil*, tanto para el grupo como para el enemigo ("son *demasiados*, más vale dejarles pasar", etc.) es una posibilidad de contarse o de ser contado que se vuelve en seguida libre unidad-medio. Así, en tanto que reabsorbe en sí a la cantidad, el grupo es multiplicidad no cuantificable; lo que no quiere decir que su cantidad sea suprimida como materialidad inorgánica, sino que debe ser aprehendida en él como instrumentalidad. Y, claro está, esto vale también para todas las características de las *masas* (peso, etc.) en tanto que en el combate elemental que consideramos, todos son exterioridad interiorizada y controlada. Aquí, las características inorgánicas del grupo son medios de actuar en el campo práctico-inerte, como el organismo práctico en su acción singular actúa como fuente transformadora de energía en el campo físico-químico de la exterioridad (es decir, en tanto que utiliza y controla a su ser-en-exterioridad como estructura inorgánica que superan y conservan las estructuras orgánicas).

Ahora bien, está claro que la inteligibilidad de esta nueva estructura (y que en un principio puede sorprender), es de-

cir, de la unidad como ubicuidad interior en cada síntesis y en todas, descansa enteramente sobre las dos características siguientes: esta ubicuidad es *práctica*, no es la de un ser o de un estado, sino de un acto en curso; esta ubicuidad no puede concebirse sino como ubicuidad de la libertad poniéndose como tal. Ya he insistido sobre la primera característica: si se tratase de poner a la unidad del grupo *en su substancia*, todo lo que acabamos de decir sería pura logomaquia o puro sofisma, porque la unidad substancial de una totalidad no se encuentra en cada parte sino en la medida en que el todo es distinto de cada una y se produce como totalización transcendente de todas. Pero como se trata de una *praxis*, hay que comprender, por el contrario, que todas las determinaciones sintéticas que describimos *crean realmente* la acción común en tanto que cada una la hace existir en ella misma y en todas partes (por ejemplo, la contraseña surgida de cualquier boca y ejecutada por cien brazos es proceso real de totalización); además, esta acción común encuentra su ser substancial *por venir fuera de ella* en el objetivo común (que es la designación primera del grupo por el enemigo en tanto que el grupo se constituye como negación de esta negación); y se objetiva *común* por la realización común del objetivo que a su vez y por él mismo (fuera de ella) ya se ha constituido como común. Por ejemplo, la fuga del adversario es *común* en sí misma (y no sólo como producida por el esfuerzo común) en la medida en que la práctica común del enemigo aparece como invertida pero aún común; y los prisioneros, como destrucción de una unidad amenazadora, reducida a la multiplicidad pasiva, no tienen sentido sino por esa remisión al sentido anterior (a la *praxis* negativa y común que se ha destruído). Pero la característica esencial del grupo en fusión es la brusca resurrección de la libertad. No es que haya dejado nunca de ser la condición misma del acto y la ocultación que disimula a la alienación, pero hemos visto que, en el campo práctico-inerte, se ha vuelto el modo sobre el cual el hombre alienado tiene que vivir su condena a perpetuidad, y, finalmente, la única manera que tiene de descubrir la necesidad de sus alienaciones y sus impotencias. La explosión de la rebelión como liquidación de un colectivo no tiene *directamente* sus fuentes en la alienación descubierta por la libertad ni en

la libertad sufrida como impotencia: es necesario que haya una coincidencia de circunstancias históricas, un cambio fechado en la situación, un peligro de muerte, la violencia. Los tejedores de Lyon no se unen *contra la alienación y la explotación*: luchan para impedir la degradación constante de los salarios, es decir, en suma, por el retorno al *statu quo* (aunque naturalmente su práctica misma impida este retorno en cualquier circunstancia. Después de la rebelión, la sociedad ya no es la misma, la historia del proletariado francés substituye a su prehistoria). Pero la libertad, contra el peligro común, se arranca de la alienación y se afirma como eficacia común. Ahora bien, es precisamente esa característica de libertad la que hace que nazca en cada tercero la aprehensión del Otro (del antiguo Otro) como *el mismo*: la libertad es a la vez mi singularidad y mi ubicuidad. En el Otro, que actúa *conmigo*, mi libertad no se puede reconocer sino como *la misma*, es decir, como singularidad y ubicuidad. Es ella, pues, como estructura dialéctica de la acción, la que le prohibe al tercero que se deje determinar por los terceros *como Otros*; en verdad, en el ejemplo elegido de la fuga y del reagrupamiento, la libertad disolvía a la alteridad poniéndose por medio de una primera síntesis, en el tercero y en todos, al mismo tiempo, como transformación de la actividad pasiva en acción libremente orientada hacia un objetivo común. Y la totalidad como *praxis* venía a *mi* libertad por la totalización de todos (es decir, por la transformación de la reunión en grupo unificado por la acción): así mi misma acción tomaba su dimensión de multiplicidad interiorizada por la presencia de las libres acciones de que se hacía reguladora. Pero si esta interiorización de lo inorgánico no reintroducía a la alteridad en el agente con la forma de una determinada inercia de la totalidad, de una distancia infinitesimal entre la totalidad práctica y la *praxis* individual, era precisamente porque esta interiorización no era sino un instrumento elegido por mi libre acción en tanto que estaba elegido en todas partes por la libre *praxis* de todos. Así, la *praxis* común como totalización y lucha contra una *praxis* común del enemigo se realiza en cada uno como libre eficacia nueva de su *praxis*, como libre intensificación de su esfuerzo; cada libertad se crea lateralmente totalización de todas las libertades y la tota-

lización le llega por las otras como dimensión lateral de su singularidad en tanto que es en ellos libremente singular. No se trata en absoluto de una transformación radical de la libertad como *praxis* individual, ya que el estatuto de esta libertad es vivir la totalidad misma del grupo como una dimensión práctica que se tiene que realizar por su singularidad y en su singularidad. Pero verdad es que se trata de una nueva relación de las libertades, ya que las libertades se reconocen como *la misma* en cada totalización del grupo. Esta relación, más allá de las relaciones ternarias de la reciprocidad y del tercero, es un reconocimiento recíproco de los terceros en tanto que está mediada por la totalización en curso de todas las reciprocidades; y este reconocimiento no es ni contemplativo ni estático; sólo es el medio requerido por una urgencia común. Por esa razón, la acción común no presenta diferencias esenciales con la acción individual en el nivel elemental, sino en sus resultados, que evidentemente son más amplios, por lo menos en sus aspectos prácticos. Una misma libertad individual, inflada por una multiplicidad totalizadora, surgiendo en cualquier lugar, idéntica, en una pluralidad en acción regula siempre desde *aquí, desde el centro*, donde se manifieste, a una primera utilización de lo múltiple y de su fuerza, a una primera diferenciación de las funciones. Y la unidad de esta libertad bajo la multiplicidad giratoria de las síntesis es ella misma, y fundamentalmente la relación de una unidad negativa de todos (totalización de aniquilamiento por el enemigo) con la negación de esta negación en tanto que está *suscitada* como totalizadora y que *se produce* libremente sobre esta base.

Claro que esta descripción teórica nunca se aplica enteramente; no es verdad que la libertad, que surge por todas partes y en todas partes la misma, enseñe el proyecto común por todos a cada uno, y por cada uno a todos. Hay conflictos en la medida en que la liquidación de la serialidad es un proceso temporal que se encuentra *aquí* con retraso y *allá* con adelanto; los restos de alteridad son las libertades, en tanto que totalizadoras, un peligro de serialidad. El grupo tiene que actuar sobre sí para apresurar esas liquidaciones: volverse sobre la acción común interna. Además, hemos supuesto por comodidad que los individuos que le componen son

homogéneos, o, lo que es lo mismo, les hemos considerado únicamente según el punto de vista de la amenaza que pesa sobre ellos. En realidad, cada uno viene al grupo con un *pasivo* (es decir, con un condicionamiento complejo que le singulariza en su materialidad); y este pasivo —en el que hay que hacer entrar a las determinaciones biológicas como las determinaciones sociales— contribuye a crear, fuera de la serialidad, una histeresis que puede suscitar una *serie* nueva. Por esas razones y por otras más, el esquema teórico que hemos indicado no se aplica en la realidad: hay retrasados, opuestos, órdenes y contraórdenes, conflictos, jefes provisionales que son rápidamente reabsorbidos en beneficio de otros jefes. Pero lo esencial se mantiene, a través de esta *vida* de grupo en fusión (que de hecho sólo es su lucha contra la muerte por pasivación); si el grupo tiene que constituirse realmente por una *praxis* eficaz, liquidará en él a las alteridades, eliminará a los retrasados o a los opuestos; esto significa que la libertad común se hará en cada uno *contra ellos* hasta que por fin las órdenes que circulan sean realmente la orden que cada uno se da en él mismo y en todos, hasta que la homogeneidad de la cólera, del valor, de la decisión de luchar hasta el fin, manifestándose en todas partes, tranquilice a cada manifestante, le enseñe que el peligro de derrota o de cobardía ya no va a crear allá, como inquietud, la posibilidad de un *en-otro-lugar* y le constituya por todas partes como realidad práctica del grupo *aquí*. El fondo está ahí: dependo de todos, pero estoy *asegurado* contra esta dependencia por la libertad como reconocimiento práctico: lucharán *mi* combate, con mi encarnizamiento; *allá* sólo es un *aquí*: "allá" ya no estoy más en peligro que lo que están aquí: *no espero* nada de ellos (alteridad), ya que cada uno da todo aquí y "allá"; así mi propia acción —incluso cuando las condiciones de la lucha no me permiten verlas— es *reguladora de la suya*; es la libertad práctica en mí la que se da en ellos sus límites; así, llevando el encarnizamiento hasta el extremo, produzco por todas partes este encarnizamiento [1].

[1] En realidad, hay sorpresas molestas, desbandadas, derrotas. Es que consideramos el grupo, por ahora, sin tener en cuenta a la *praxis* enemiga (si el grupo adverso decide que toda su fuerza pese en un punto particular, rompe desde fuera la homogeneidad del grupo). Pero esto,

La inteligibilidad del grupo en fusión descansa, pues, sobre el complejo conjunto de una designación negativa de su comunidad reactualizada en la negación de esta negación, es decir, en la libre constitución de la *praxis* individual en *praxis* común. En este nivel existen conductas de grupo y pensamientos de grupo en tanto que la *praxis* común se da sus propias luces, y esos pensamientos prácticos tienen como estructura fundamental descubrir el mundo como nueva realidad a través de la negación de la imposibilidad de ser hombre. Poco importa, en efecto, que el origen del agrupamiento haya sido el Terror: cada *praxis* se constituye como abertura practicada en el porvenir, afirma soberanamente su propia posibilidad —por la sola aparición de la empresa misma—, es decir, que hace del éxito una estructura de libertad práctica. Como la libertad de rebelión se reconstituye como violencia común ejercida contra la necesidad práctico-inerte, su objetivación futura se produce para ella como libre violencia hecha por los hombres a la desgracia y a la imposibilidad de vivir. Esta estructura del proyecto común —que proviene de su carácter sintético— no decide de hecho, o no lo decide únicamente [2], la salida real. Pero es ella la que nos hace inteligibles las complejas disposiciones que se encuentran entre los manifestantes, durante las jornadas insurreccionales de la Revolución francesa. En particular, la superación del Terror hacia la Esperanza y la doble estructura de soberanía y de violencia que caracteriza a la libertad como *praxis* común. En efecto, es no sólo práctica de violencia defensiva contra las violencias del enemigo, sino que, en tanto que soberanía, es *violencia contra la necesidad,* es decir, violencia contra el campo práctico-inerte en tanto que está constituído por Cosas-destinos y hombres sojuzgados. Así como la experiencia, en ese campo de la alteración, muestra la necesidad como límite imperativo impo-

provisionalmente, no nos interesa: en efecto, el grupo no es una realidad metafísica, sino una determinada relación práctica de los hombres con un objetivo y entre ellos. Si causan la dispersión unas circunstancias determinadas de la lucha, y si a ésta no le sigue el reagrupamiento, el grupo muere, el pánico contagioso restablece el dominio de lo práctico-inerte, y nada más.

[2] La decide en la medida en que suscita la inflexibilidad en los combatientes. Pero todo depende del resto y la inflexibilidad les puede conducir simplemente a la exterminación.

niéndose desde dentro a la libertad (en tanto que está robada por el exterior); así, la vuelta del movimiento práctico y su reaparición como negación de la necesidad se constituyen como destino violento de la necesidad misma, en tanto que se produce para el hombre a través de los hombres y de las cosas. Pero al mismo tiempo, esta violencia, siempre dispuesta a ejercerse contra las vueltas de inercia en el interior del grupo, se disuelve en la pura soberanía unánime en tanto que la libertad soberana siempre está *aquí* y *ahora* por los miembros activos del grupo. Sólo que, como la violencia está perpetuamente en curso, contra el enemigo de fuera, contra la insidiosa alteridad de dentro, el comportamiento del revolucionario, el 14 de julio o el 10 de agosto, es en apariencia contradictorio: no sólo lucha por la libertad (es decir, por la realización práctica de un objetivo concreto), sino que realiza en él la libertad soberana como unidad y ubicuidad; sin embargo, al mismo tiempo, le hace violencia al enemigo (lo que en realidad sólo es contra-violencia) y usa de una perpetua violencia *para reorganizarse,* yendo hasta a matar a algunos de sus propios miembros. En realidad no hay contradicción: esta libertad común tiene su violencia no sólo por la negación violenta que la ha suscitado, sino también por el reino de la necesidad que ha superado, aunque conservado en ella, y que amenaza continuamente con renacer como una petrificación disimulada, es decir, como una recaída en la inercia de lo parecido. La libertad como soberanía de la *praxis* individual no es violencia, sino simple reorganización dialéctica de lo circundante; la libertad como alienación descubierta se vuelve estructura de su propia imposibilidad en forma de necesidad; en fin, la necesidad como libertad encadenada y encadenándose en la pasividad se vuelve la calificación de la negación práctica que la supera en tanto que ésta tiene que aplastar en ella a una dimensión de la libertad; esta libertad como aplastamiento despiadado de las libertades sepultadas en la necesidad práctico-inerte (y que se agotan, esclavas, dándole su movimiento de fuga infinita) se constituye *a priori* como violencia. Sólo hay contradicción dialéctica en estas características tan frecuentemente opuestas —por los autores reaccionarios—, Esperanza y Terror, Libertad soberana en cada uno y Violencia ejercida contra el Otro, fuera del grupo y en él.

Por el contrario, son las estructuras esenciales del grupo revolucionario (en su realidad menos diferenciada y más aún, como veremos, en sus formas más complejas). Y esas características, al parecer incompatibles, podría demostrarse fácilmente que están unidas sintética e indisolublemente en la mínima conducta o en la mínima declaración de los manifestantes revolucionarios. Pero lo señalo aquí, al pasar, para indicar, como lo he hecho en los capítulos precedentes para los otros niveles de la experiencia, que las determinaciones prácticas e ideológicas del grupo en fusión son una sola y la misma estructura que depende de su morfología y de las leyes dialécticas de su movimiento.

Pero esta definición del grupo en fusión, a partir de la *praxis* común, deja indeterminadas las relaciones estructurales de los terceros entre ellos en la interioridad primera, en tanto que el grupo es medio de la acción común. Hemos visto, en efecto, que las relaciones ontológicas de sus miembros no podían caracterizarse por la pertenencia común a una totalidad totalizada. En realidad, en este nivel de la experiencia podemos definir al grupo como una perpetua modificación de sí mismo, en función de los objetivos que se tienen que alcanzar, de los cambios exteriores y de los desequilibrios interiores. No sabemos aún nada de la Historia ni si es verdaderamente totalización de totalizaciones. Pero —fuera de las síntesis dialécticas que constituyen la acción individual y que totalizan el conjunto del campo práctico más bien que el organismo—, hemos encontrado bajo las especies del grupo en fusión la forma más simple (metodológicamente) de la totalización. Un grupo *no es* (o por lo menos se seca y se osifica en proporción a los seres que contiene, es decir, de inerte materialidad); se totaliza sin cesar y desaparece por estallido (dispersión) o por osificación (inercia). Esta totalización no se hace —en el caso rudimentario que he considerado— por medio de órganos diferenciados: se hace en todas partes y por todos; allá donde se esté, se hace *aquí*. Queda por definirse la relación de los individuos entre ellos (en tanto que totalizadores y totalizados, y no en tanto que presencia *aquí* de la *praxis* total). En una palabra, ¿la actividad común no condiciona a un *ser-en-el-grupo* de cada uno y qué sentido hay que dar a este término?

Hemos señalado, en efecto, que las síntesis totalizadoras tenían un doble momento: en el primero, me produzco como el tercero llevando a cabo la totalización de la reunión; y esta totalización la produzco *en tanto que formo parte de ella* y que la inercia tiende a disolverse en mí, con mis lazos de alteridad; sin embargo, como ya he indicado, no puedo realizar una integración *real* de mí mismo en el grupo; en la medida misma en que llevo a cabo la unidad sintética, esta unificación no puede figurar en la totalidad como unidad unificada. Eso no significa, por el contrario, que los individuos unificados figuren en la síntesis en tanto que objetos pasivos: la unificación es práctica y reconozco mi acción en la acción común. Pero esta acción común, que es libre en tanto que común, esta fuga, por ejemplo, la constituye mi *praxis* unificadora como *fuga agrupada*, es decir, como unificación de lo diverso en una *praxis*; y el movimiento que me descubre a este grupo en su acción, me remite a la misma acción, operada por mí en el grupo, en tanto que miembro del grupo, pero en este instante se detiene el movimiento y me designa como teniendo que estar integrado en mi realidad orgánica en el conjunto que acabo de constituir. En una palabra, mi integración se vuelve *tarea que hay que cumplir*; en tanto que designado abstractamente en mi pertenencia al grupo (como *uno* de sus miembros) y en tanto que realmente unificado por mi *praxis* como *praxis* común *aquí*, me vuelvo *tercero regulador*, es decir, que mi acción se presenta como *la misma* en la muy ligera separación que viene de la no-realización de la pertenencia; y como es libertad, esta distancia infinitesimal (aunque infranqueable) la produce como libre reflexión aquí de la acción común, es decir, como posibilidad para todos de aprehender la acción común en mí y de regularla conscientemente. Pero inversamente, cada tercero, en tanto que hace la misma operación y lanza una contraseña, se vuelve en mí la regla de mi libertad y me integra así realmente en esta totalización que vuelve sobre él sin cerrarse. Por él, se crea una interioridad como nuevo tipo de medio (medio de libertad) y yo estoy en esta interioridad; que él se suba a una silla, o al pedestal de una estatua, que arengue a la multitud, y yo estoy *dentro*; que yo me suba a mi vez al pedestal que él ha elegido, aún seré interior, pero esta inte-

rioridad se tiende hasta el límite, cualquier cosa podría hacer de ella una exterioridad (por ejemplo, si me equivoco sobre la acción, si propongo al grupo otro objetivo distinto del suyo). Así, en el caso simple del grupo en fusión, mi ser-en-el-grupo es mi integración en él por todos los terceros reguladores en tanto que *el mismo* libre soporte de una acción común en el seno de una multiplicidad interiorizada, y es al mismo tiempo —o alternativamente— mi pertenencia a la totalización que llevo a cabo —y que es *la misma*— en tanto que no puedo totalizarme yo mismo. Es esta presencia-ausencia, esta pertenencia siempre realizada por el Otro que es yo mismo e irrealizable para mí que no soy nada más que él, es esta contradicción, esta abstracta separación en el seno de lo concreto lo que me caracteriza en la tensión individual de mi ser-en-el-grupo. Claro que esta tensión existe en cada uno en tanto que tercero. Pero no hay que engañarse, y el grupo no es una realidad que existiría en sí *a pesar* de esta tensión "transcendencia-inmanencia" que caracteriza al tercero en relación con él; por el contrario, es esta "transcendencia-inmanencia" de sus miembros la que condiciona la posibilidad del grupo como acción común. La inmanencia pura, en efecto, suprimiría los organismos prácticos en beneficio de un hiperorganismo. O simplemente, si le fuese posible a cada uno realizar su propia integración, cada acción en tanto que común perdería toda posibilidad y toda razón de proponerse como acción reguladora y el grupo ya no se aprehendería en su *praxis* a través de mil refracciones de *la misma* operación. Con otras palabras, la acción sería ciega o se cambiaría en inercia. La transcendencia pura, por el contrario, desmigajaría a la comunidad práctica en moléculas sin más lazos que los de exterioridad, y nadie se reconocería en el acto o en la señal que haría tal o cual individuo atomizado.

El conjunto de estas observaciones nos permite que tratemos de hacer la apreciación crítica de la racionalidad (como regla de la comprensión) en el nivel del grupo. La *praxis* común *es dialéctica* desde el nivel más elemental (el del grupo en fusión): totaliza al objeto, persigue un fin total, unifica el campo práctico-inerte y lo disuelve en la síntesis del *campo práctico común*. Si la *praxis* común tiene que ser racionalidad, tendrá que ser racionalidad dialéctica. Y como siempre es inteligible, tendremos que reconocer la existencia de esta racionalidad. Conviene señalar, además, que no presenta en sí misma las características específicas de la dialéctica *individual* en tanto que libre desarrollo de un organismo práctico. La *praxis* común (aunque —como hemos indicado, y pronto veremos mejor— una relación que es dialéctica a su vez puede instaurarse entre ella y la *praxis* del individuo) no es en ella misma una simple ampliación de la *praxis de un* individuo. Hemos visto, en efecto, que la interiorización de la multiplicidad es una de sus características esenciales. Y, sin duda alguna, el organismo, es en cierta forma comparable a una inercia interiorizada; pero estas palabras, aplicadas al individuo orgánico, sólo tienen un sentido *metafísico* e incierto que concierne a su ser biológico, en tanto que escapa a la experiencia apodíctica y dialéctica para manifestarse fuera de alcance en el medio de la dialéctica transcendental. En realidad, la experiencia dialéctica nos muestra la acción del individuo como unificándose en la síntesis unificadora y la superación del campo práctico, pero *en ningún caso* nos la descubre como *unificada*. El organismo práctico es la unidad unificadora de la unificación; así la experiencia nos remite (como a su primera intuición —la más abstracta— y como a su límite) al hombre como *unidad biológica* sobre la cual toda *praxis* está fundada (que toda *praxis* inmediata realiza como temporalización hacia un fin). Por el contrario, la interiorización de la multiplicidad es un *momento* del acto colectivo, y *por él* (como por los otros factores ya indicados) se constituye el grupo como *medio* de la *praxis* común. Con esta forma simple, en efecto (el grupo en fusión), nos vemos forzados a verificar que el grupo primero es *medio*, donde el organismo es agente, fin y medio al mismo tiempo. Y, en el ejemplo elegido, el agrupamiento, aún sin pulir, es la *invención de cada uno* en tanto que en su persona real cada uno corre un peligro que se presenta como común. Y cada uno puede inventar este instrumento nuevo *en tanto* que el organismo práctico puede totalizar ya las multiplicidades en un campo práctico, reconocer a la *praxis* de las totalizaciones comunes en curso y llevar a cabo la invención del grupo como reinteriorización e inversión práctica de una significación totalizadora de negación (la *praxis* de aniquilación total). Así la invención práctica

de un *medio de defensa* está tomada libremente, como nueva relación con los hombres, de una unidad exterior, o, lo que es lo mismo, es disolución de la relación serial de impotencia por la libre afirmación (a través de las circunstancias) de la libertad como relación humana en una nueva *praxis*. Lo que no impide que *ni* la interiorización en mí de la multiplicidad, *ni* la afirmación aquí de *mi* libertad como reconocimiento de todas *nuestras* libertades, *ni* la totalización como constitución de un *medio* de la *praxis*, *ni* el carácter sintético y común de la urgencia original y de *nuestra* objetivación en la victoria logren constituir como *ser-en-el-grupo* un nuevo estatuto de existencia hiperorgánica, ni tampoco que las características específicas de la acción común (en particular, la utilización de la multiplicidad y la diferenciación de las funciones) consiguen hacer de ella una hiperdialéctica cuya inteligibilidad residiría en su superación sintética de las dialécticas individuales. Hemos mostrado, en efecto, que la unidad del grupo es inmanente a la multiplicidad de las síntesis, cada una de las cuales es *praxis* individual, y hemos insistido en el hecho de que esta unidad nunca era la de una totalidad realizada sino de una totalización que se hace por todos y en todas partes. Así la inteligibilidad del grupo *como praxis* se funda sobre la inteligibilidad de la *praxis* singular, en tanto que ésta se ha perdido y luego encontrado de nuevo en el interior del campo práctico-inerte. Como hemos visto, ha habido ruptura en el estadio de la alienación (y no creación de un nuevo momento de la dialéctica), y los grupos descritos son una nueva determinación de cada *praxis más allá de la imposibilidad, en tanto* que se determina *por ella misma viniendo a ella como la misma,* y que *viene a ella por todas partes como la misma*. Esta dialéctica del grupo es seguramente *irreductible* a la dialéctica del trabajo individual, pero su existencia tampoco tiene suficiencia por sí misma. Así su inteligibilidad, como veremos mejor más adelante, es la de una *razón constituida* cuya dialéctica de la libre *praxis* individual sería la *Razón constituyente*. Aunque se presenten como realidades específicas en la experiencia, y aunque sean, en efecto, especificidades cuya evidencia misma pone en juego a un conjunto de factores que unen en una síntesis original, aunque como fundamento, peligro, y medio de acción suyos y la servidumbre que

superan, supongan el campo práctico-inerte que escapa en tanto que tal a la síntesis del organismo individual, su evidencia propia se funda sobre la translucidez propia de la *praxis* del organismo, y en la medida en que, como veremos, la experiencia dialéctica presenta las estructuras y las conductas de grupo como *evidencias sin translucidez*, se puede decir que su aporte propio es precisamente un nuevo aspecto del *ser-objeto* (y, como veremos, de la serialidad) en tanto que una determinada pasividad vela las evidencias translúcidas de la *praxis* constituyente aunque, sin embargo, se funda sobre ellas. La diferencia entre la Razón constituyente, y la Razón constituida cabe en dos palabras: una funda la inteligibilidad de un organismo práctico, la otra la de una organización. En efecto, la experiencia va a conducirnos del grupo-fusión a la organización, y, por ella, a la institución.

No se trata de una *génesis*. Muestro la organización a partir del Apocalipsis y podría hacerse lo contrario. Este orden *no es falso*: simplemente, es posible el orden inverso. Lo seguimos porque va de lo simple a lo complejo y de lo abstracto a lo concreto. Ahora, hemos visto ya producirse en el seno de la fusión diferenciaciones entre fluidos por la presión de las circunstancias. Sería demasiado largo, aunque instructivo, ver cómo un grupo relativamente homogéneo (poniendo aparte la presencia de los guardias franceses) crea sus diferenciaciones en la acción, a partir de las estructuras objetivas, estudiando con Flammerment y Lefebvre las peripecias de la toma de la Bastilla. Esta diferenciación tiene como origen, en todos caso, el hecho de que el grupo está siempre entero *aquí* en la *praxis* de *este* tercero, y que *para ese tercero* está también allá, es decir, aún *aquí* en la *praxis* de otro tercero. De aquí resulta, en efecto, que la acción que yo llevo a cabo aquí contra tal adversario, aun dependiendo necesariamente de su estructura propia, del adversario, del lugar, etc., es para mí y por mí la *acción común*; lo es además porque las actividades de los Otros, al singularizarse por la presión de las circunstancias, contribuyen a *hacer* que la mía sea posible, y, por la misma razón, *lo exigen*. En cierta forma, cada uno retiene con su lucha a una parte de las fuerzas adversas. La reciprocidad mediada fundamenta la inteligibilidad de la diferenciación que se produce en el cuadro de la lucha y en función de la

praxis adversa. La acción del otro tercero (ya se trate de combatir al enemigo o a una plaga natural) sigue siendo *la misma* que la mía, salvo una diferenciación que se produce como puramente circunstancial, es decir, que la *praxis* común se ha definido en y por el reagrupamiento con su objetivo común, que sigue siendo *el mismo* en cada *praxis* individual. Pero en un grupo en fusión, puro medio de salvación común, estas diferenciaciones, por grandes que sean, no sobreviven a la acción. Toda *invención espontánea* (la de los combatientes que tratan de escalar un muro para bajar el puente levadizo de la Bastilla, por ejemplo) es —como la *praxis* individual— transformación en actividad práctica de una estructura práctico-inerte: si se prefiere, es la lectura práctica de una posibilidad inscrita en la materia y que se descubre (es decir, que se constituye como medio) a partir del proyecto total. Cuando se alcanza el resultado total, el grupo lee su unidad de síntesis totalitaria *en su objetivación*. Así, en principio, puede recaer en la indiferenciación [1]. La diferenciación de las funciones —como estructura muy general cuya particularización concreta es la división del trabajo— no aparece como realidad estatutaria del grupo sino en la medida en que éste se vuelve el objeto de su práctica totalizadora.

En particular, cualquiera que sea su origen, la permanencia de los peligros puede exigir que dure entre los momentos de actividades reales, como medio permanente de resistir al adversario. Tomo este ejemplo (el enemigo se ha retirado, puede atacar mañana) porque está situado en la prolongación de los que he examinado más arriba; pero, lo repito, no se trata de reconstituir una génesis. Esta nueva exigencia le llega al grupo en tanto que la descubre el tercero, o, con otras palabras, en tanto que la *praxis* individual interioriza con forma de exigencia común la permanencia objetiva del peligro común. Pero este nuevo estado del grupo (que se manifiesta históricamente en cada situación revolucionaria) se define por nuevas características, condicionadas por nuevas circunstancias. El grupo en fusión, en efecto, encontraba su unidad simplemente en la acción común real, es decir, tanto en la empresa como en la del adversario y en el esfuerzo violento, peligroso, mortal a veces, para destruir el peligro común. La totalización del grupo no tenía nada de ideal, se hacía con el sudor y con la sangre; se objetivaba con la destrucción, tal vez con la matanza de los enemigos (como atestiguan las ejecuciones sumarias, después de la toma de la Bastilla). Al mismo tiempo, aunque constituyéndose como medio de actuar, el grupo no se proponía para sí: proponía el objetivo y *se volvía praxis*. Si, por el contrario, la multiplicidad agrupada tiene que sobrevivir a la realización de sus objetivos inmediatos, la urgencia se aleja. Entendámonos: la vuelta ofensiva de las tropas enemigas siempre es posible; en algunos casos es probable y hasta *lo más probable*. Frente a esta amenaza que va de lo posible a lo casi-cierto, la velada común (la negativa a dormir, a sucumbir a la fatiga), la espera sobre las armas, etc., no pueden considerarse como perteneciendo a lo que más arriba llamaba *exis*; se trata realmente *de acciones*. Sobre todo que estas acciones (veremos más adelante su desarrollo) se transforman en conductas organizadas y organizadoras. Pero la *inminencia* del peligro no nos tiene que ocultar su *ausencia*. Esta ausencia del enemigo no es un no-ser: es una relación con el grupo que teme su vuelta. Y esta relación —por lo menos en lo que nos ocupa— se manifiesta como *descondicionamiento práctico*. Las diferenciaciones del grupo, durante la pelea, sus transformaciones, sus intenciones reales tenían lugar por la presión casi insoportable del grupo enemigo y se determinaban como negaciones de esta presión; en este sentido se las ha podido llamar "conductas de adaptación": la estructura del grupo combatiente es también la del enemigo *aprehendida en hueco*. Durante la ausencia, las nuevas diferenciaciones quedan definidas, claro está, en estrecha relación con la totalidad de las circunstancias objetivas; pero el grupo se determina él mismo en función de una futura unificación (la unificación por el regreso del enemigo) y de una unidad pasada (su ser-de-grupo en tanto que pasado superado, o, con otras palabras, su realidad práctica en tanto que *ha sido* y que se ha objetivado en la materialidad). Esto significa que la única manera que tiene de actuar contra el enemigo, mañana o esta misma noche, es actuar ahora sobre sí mismo. Esta es-

[1] En realidad, la memoria, los papeles desempeñados, los éxitos obtenidos, etc., crean una *exis* particular para determinados individuos *en tanto que son miembros del grupo*. Y ya es una primera vuelta del *Ser*, ya que el pasado es ser-superado.

tructura de la acción común existía ya implícitamente en la fusión, porque las primeras diferenciaciones son, en efecto, transformaciones internas del grupo. Sólo que el activo y el pasivo estaban estrechamente mezclados, de manera que, con frecuencia, no se podía saber si el grupo se diferenciaba a través de la lucha o si se encontraba diferenciado por la maniobra enemiga [1]. Por el contrario, la diferenciación —cuando el enemigo no se realiza como fuerza sufrida— se hace en el seno del grupo como acción del grupo sobre sí mismo. Dicho de otra manera, el grupo se hace medio de una acción futura haciéndose él mismo su objetivo inmediato. Podemos hablar aquí de *reflexión* en el sentido estrictamente práctico: el grupo, mientras espera el ataque, busca posiciones para ocupar, se divide para poder "guarnecer" todas, se reparte las armas, da a algunos la misión de patrullar, a otros la de acechar o de guardar un puesto determinado, establecer enlaces —aunque sean los más sencillos, el simple grito de alarma— y de esta manera, con la libre explotación de los lugares y de las posibilidades, se constituye por sí mismo como grupo; su objetivo es un nuevo estatuto en el que individuos, sub-grupos, toman en él, por él y para él diversas funciones que intensifican su poder y estrechan su unidad. Es imposible negar que se *pone para sí* en cuanto sobrevive a su victoria. O, si se quiere, es necesario dar cuenta de una nueva estructura: *la conciencia de grupo* como superación por cada tercero de su *ser-en-el-grupo* hacia una nueva integración. Tendremos que considerar bajo esta luz el problema dialéctico de la unidad y de la diferenciación. ¿Estas dos *prácticas* son incompatibles? ¿O se produce una como superación y estrechamiento de la Otra?

Por lo demás, el problema del *grupo superviviente* (porque empieza por sobrevivir a su *praxis* original) se une bruscamente para nosotros con el problema del *ser*, es decir, *de la permanencia*. Hasta aquí sólo hemos visto dos clases de permanencias: una es la síntesis inerte de lo inorgánico, la otra

[1] O por la *maniobra en falso*: al lanzarse atolondradamente sobre una parte del grupo sin ver a los otros elementos que desembocan de otras calles, la tropa de soldados o de policías constituye a esos recién llegados como *cercadores*, o los define por la posibilidad que les da de que le ataque *por la espalda*.

es la integración biológica. ¿Puede superar el grupo a una y otra? ¿O será construido según el tipo de una o de otra? A partir del momento en que se afloja la presión, aumentan las posibilidades de masificación dispersiva; cada tercero ve tras él a su acción común, también puede aprehenderla delante de él en el objeto producido (o en las ruinas del objeto destruído); y como hemos visto, esta aprehensión de la objetivación común es una estructura de grupo (la multitud visita la Bastilla, su conquista). Pero al desaparecer la urgencia, también se puede romper la conducta del grupo. Porque la aprehensión común de la objetivación no es ni necesaria (para cada tercero) ni urgente: por lo demás, se limita a remitir el ser-pasado del grupo a la práctica totalizadora actual como su única *razón*. El grupo viene para *verse* en *su* victoria ya pasada; es decir, que se toma a sí mismo como fin, primero implícitamente (se va a ver la Bastilla conquistada, ese castillo que por fin ha sido reducido a la impotencia), luego explícitamente (los puentes levadizos bajados, los prisioneros, la libre circulación por los patios y por las salas reflejan en lo práctico-inerte a la acción que ha cambiado su estatuto). En esta medida, pues, la reflexividad le llega al grupo de su *praxis* pasada en tanto que el objeto producido lo designa a él mismo como grupo en la medida en que este objeto sólo se le aparece a una *praxis* descubridora de grupo. Pero este objeto le designa a cada tercero en una oposición sintética de dos estatutos; fuera, pasado, inerte, inscrito en la cosa, el grupo es ya de mármol o de acero; su ser-objeto (la Bastilla) es la conservación real de su ser-pasado (la lucha práctica y la victoria); en la medida en que ese ser pasado es inercia en él mismo [1] (ser superado). Pero en tanto que su *praxis* de descubrimien-

[1] No se trata aquí de hacer una teoría de la memoria individual y de la memoria de grupo. Este problema es esencial para todo estudio de grupo, cualquiera que sea el fin perseguido. Pero no entra en el marco de nuestra investigación. Simplemente, hay que precisar que la *estructura de inercia* del pasado (como ser superado) no es su única determinación: recibe *una estructura práctica* de la superación misma en tanto que ésta le *conserva* en su movimiento; al mismo tiempo habría que describir el pasado, como *exis* en el organismo práctico y en el grupo. La *exis* orgánica es ella misma objeto de superación (no hay ninguna costumbre que no sea al mismo tiempo adaptación en el presente a partir del futuro); la *exis* de la organización, como veremos, puede ser superada, pero no lo tiene que ser forzosamente. En todo caso,

to es común y que el objeto común remite por sí mismo a esta comunidad, el lazo práctico aparece como *desintegración en curso*. En efecto, por una parte, la única *razón* del reagrupamiento es aquí el objeto común en tanto que exige ser aprehendido en común. Así han desaparecido provisionalmente las inmensas presiones que han determinado la liquidación de la serie; pero al mismo tiempo no tiene ya prácticamente nada que regular el tercero regulador: la "contraseña" ya no tiene sentido, porque, después de todo, ya no queda mucho por *hacer* si no es reactualizar la objetivación común. Poco importa que la gente se haya unido entre sí con un inmenso orgullo colectivo (o por cualquier otro comportamiento común); de todas formas, la conducta del tercero se manifiesta siempre como *la misma aquí* que en cualquier sitio en el grupo, pero ya no tiene *eficacia práctica*. La multiplicidad queda interiorizada (*nosotros* visitamos el lugar de *nuestro* combate), pero no se ejerce acción real (si no es tal vez una acción sobre el grupo mismo: hemos venido muchos a contemplar *nuestra* victoria, luego *nos* interesa. O también: podemos tener confianza, etc. Se trata de lo que llamaría propaganda como inmediato; es una finalidad sin agente y sin proyecto). Algunos gestos pueden ser considerados como verdaderas regulaciones: alguien osa empujar una puerta, entrar en una habitación oscura, otros, "animados", entran detrás de él; pero el fin real —es decir, por ejemplo, la libre visita a la Bastilla conquistada— no está directamente unido a esas iniciativas; aunque no se hubiese empujado la puerta, la multitud tenía ya un gran goce con su victoria. Y estas conductas, tan poco *exigidas* que ya se desparraman, no se llega a saber —en el momento mismo en que se las tiene— si son totalizadoras y comunes o contagiosas y casi en serie. En suma, el ser-de-grupo es unidad fuera de sí de todos en el objeto producido y la *praxis* de grupo se suelta por el movimiento mismo que intenta para *apropiarse del objeto*. En realidad, nunca se llega a la desintegración total (que haría desaparecer al objeto común en tanto que tal) porque cada uno queda unido al objeto por otras prácticas de apropiación que se descubren

basta con señalar aquí que considero al grupo en sus relaciones con *una determinada estructura* del pasado y no con el pasado como realidad compleja en el seno de la dialéctica.

por otros terceros como los mismos: éste sube a las almenas, éste otro planta la bandera; el objeto común en tanto que recorrido (como por ligeros temblores) por todas esas prácticas ligeramente diferenciadas me es descubierto *también por ellas* y sigue siendo —ilusoriamente— gracias a ellas y para mí la objetivación aún en curso de la acción común. No importa: esta tensión en la *supervivencia* manifiesta para cada tercero del doble peligro que amenaza al grupo: resumirse en una síntesis pasiva del campo práctico-inerte (el "monumento a los muertos"), disolverse en una nueva reunión serial. La tensión, vivida por el tercero, es precisamente la toma de conciencia, en la medida en que descubre *el grupo en peligro* y en que se supera: descubriéndose hacia un nuevo fin, es decir, hacia la conservación del grupo como unidad práctica y libre contra ese doble peligro. En particular, este fin aparecerá como urgencia cuando los combates pueden volver a empezar, cuando se teme una sorpresa. El grupo se vuelve en cada uno objetivo común: hay que salvar su *permanencia*. Pero la tensión que acabamos de descubrir plantea la exigencia común: la permanencia del grupo no puede ser ni esta distensión del lazo común que puede caer en la serialidad (bruscamente o poco a poco), ni la inercia práctico-inerte de la objetivación que no es sino un ser-fuera-de-sí y que con su estructura desmiente a la libertad como violencia común hecha a la necesidad [1]. Dicho de otra manera, el grupo como *superviviente*, entre una acción y una inminencia en la ausencia, se propone para sí como objetivo inmediato a la vez con el punto de vista de su estructura práctica (diferenciación y unidad) y según el punto de vista de su estatuto ontológico. Queda naturalmente como *medio*, y sólo así; pero es un medio de trabajar, de la misma manera que una herramienta tiene que ser fin inmediato en la medida en que dependen de su fabricación fines esenciales.

Nos percataremos en seguida de que el estatuto ontológico es *ante todo* el más importante: en un primer momento

1 Este ser-fuera-de-sí práctico-inerte, puede someter a la acción común en su resultado objetivo a una nueva alienación: la alienación del grupo mismo en tanto que grupo en el mundo alienado. Veremos que no se escapa. Pero el movimiento espontáneo es *para escaparse*, sencillamente porque se prolonga con libertad.

de la dialéctica, en efecto, la relación de la unidad con la diferenciación depende de la permanencia. Si la *existencia* del grupo, en tanto que tal, resiste a las fuerzas disolventes, las separaciones de los sub-grupos por la necesidad del combate y del trabajo no pueden perjudicar a la unidad. Veremos en un segundo momento a la unidad como *praxis* volverse el fundamento mismo del estatuto ontológico.

En el primer momento, el grupo poniéndose para sí a través del tercero y por la *reflexión* de la unidad transcendente como inercia sobre la totalización en interioridad como *praxis* en vías de dispersión requiere un estatuto contradictorio, ya que quiere la permanencia tal y como le viene de lo inerte y la libre *praxis* totalizadora, o, si se prefiere, porque quiere que la totalización en su libertad goce del estatuto ontológico de la síntesis inerte. Son las condiciones mismas de la supervivencia las que lo llevan a esta contradicción: la *praxis* común es la libertad misma causando violencia a la necesidad; pero cuando las circunstancias reclaman la persistencia del grupo (como órgano de defensa, de vigilancia, etc.) sin que la urgencia y la violencia adversas vengan al corazón de cada uno a suscitar la *praxis* común, cuando su *praxis*, volviéndose sobre él mismo, con la forma de diferenciación y de organización, exige la unidad de sus miembros como fundamento pre-existente de sus transformaciones, entonces es necesario que esta unidad sea como una síntesis inerte en el corazón mismo de la libertad. Es necesario que ese momento del grupo en fusión en que cada uno es *el mismo, aquí*, en una acción agotadora y peligrosa que se vuelve ella misma medida en todas partes de la acción de cada uno, es necesario que ese momento se perpetúe para cada uno en la separación y la espera, en la soledad, tal vez (si se trata, por ejemplo, de un centinela); es necesario que *ese* sub-grupo pueda conservar en él mismo, en la medida en que se hace regulador, una unión libre y sin embargo *dada* con cada otro tercero como regulador y como totalizado. Es necesario que este *en-otro-lugar* opaco que se espesa alrededor de él y que lo aísla (la noche, el silencio, los peligros propios de tal situación particular) conserve, a pesar de todas las apariencias de la alteridad, la estructura fundamental de un *aquí*; en una palabra, la acción *realmente otra* de este sub-grupo

(que patrulla, mientras otros están detrás de las barricadas o en las ventanas de las casas) tiene que ser designada desde el fondo de sí misma como *la misma*, aquí y en todas partes. Pero, precisamente, ya que su alteridad es real, esta determinación de unidad no le puede llegar sino del grupo como permanencia vivida que se impone a través de la dispersión.

Esta estructura ontológica del grupo implica, pues, una inversión. Claro que siempre es medio en relación con el objetivo final (es decir, la victoria completa). Pero en relación con la *praxis* de espera diferenciada se debe poner como agente preexistente. La *praxis* es la única unidad real del grupo en fusión: es ella la que lo crea, la que lo sostiene y la que introduce en él sus primeros cambios interiores. En el momento de la *praxis* de organización y de espera, es el grupo el que garantiza que cada acción separada sea acción común, o, si se prefiere, es el grupo en tanto que realidad el que produce la unidad de la *praxis* común. Mi valor y mi resistencia, de mí que velo en soledad, serán proporcionales a la permanencia en mí del grupo como realidad común.

La exigencia dialéctica que acabo de mostrar se descubre en cada uno, en el momento de la supervivencia, como *exigencia práctica*; en realidad, y en la medida en que la distribución de las tareas se determina a partir de un próximo porvenir, causa la desconfianza en el porvenir; es en él, como posibilidad de dispersión, donde primero se teme la acción disolvente de la separación y de la actividad inactiva. La sospecha aparece en el grupo, no como característica de la naturaleza humana, sino como la conducta apropiada a esta estructura contradictoria de la supervivencia; es la simple interiorización de los peligros de serialidad (la multiplicidad interiorizada estaba realmente presente en cada uno como poder inmediatamente dado en la pelea precedente; esta multiplicidad se mantiene, siempre está instrumentalizada, es ella la que permite que se distribuyan por todas partes centinelas, patrullas, grupos de combatientes; pero pasa *al mismo tiempo* a un estatuto más concreto —porque está diversificada, estructurada— y menos aprehensible en lo inmediato, ya que se monetiza solitariamente. La separación como utilización racional de la cantidad es una inversión de la unión inmediata o utilización mecánica de la cantidad. Nos encontramos múltiples, desde luego,

pero en una situación que parece presentar todas las características de la soledad de impotencia); además, la posibilidad de una libre secesión se manifiesta como posibilidad estructural de cada *praxis* individual; y esta posibilidad se descubre en cada otro tercero como *la misma* en tanto que *este* tercero, aquí, la descubre en él. Así el estatuto ontológico del grupo de supervivencia aparece ante todo como invento práctico de una permanencia libre e inerte de la unidad común en cada uno. Cuando la libertad se vuelve *praxis* común para fundamentar la permanencia del grupo produciendo por sí misma y en la reciprocidad mediada su propia inercia, este nuevo estatuto se llama *el juramento*. Desde luego que este juramento puede adoptar formas muy diversas, desde el acto explícito de jurar (juramento del "Juego de la Pelota"; juramento como lazo sintético de los miembros de la comunidad medieval) hasta la asunción implícita del juramento como realidad ya existente en el grupo (por los que han nacido en el grupo, por ejemplo, y que crecen en medio de sus miembros). Dicho de otra manera, *el acto histórico* de jurar en común, aunque se haya extendido universalmente y corresponda *en todo caso* a la resistencia del grupo superviviente contra la acción separadora del alejamiento (espacio-temporal) y de la diferenciación, no es la forma necesaria del juramento común en tanto que éste es garantía contra el porvenir, inercia producida en la inmanencia y por la libertad, fundamento de toda diferenciación. Si lo examinamos —por ejemplo, como lazo comunal en la Edad media— en su realidad explícita de acto histórico, es simplemente que se pone *como tal* y que descubre más fácilmente sus estructuras.

El juramento es reciprocidad mediada. Todas las formas derivadas —por ejemplo, el juramento jurídico del testigo, el juramento individual sobre la Biblia, etc.—, sólo tienen sentido sobre la base de ese juramento original. Pero hay que guardarse de confundirlo con un *contrato social*. No se trata aquí de buscar un fundamento cualquiera de tal o cual sociedad —empresa cuyo total absurdo veremos más adelante—, sino de mostrar el paso necesario de una forma inmediata, aunque con peligro de disolución, a otra forma del grupo, reflexiva pero permanente.

El juramento es *invento práctico*; no serviría de nada

presentarlo como posibilidad *del individuo* si no se ha planteado primero que esta posibilidad sea social y que sólo aparezca sobre la base de grupos ya cimentados por el juramento. Hemos visto que la experiencia abstracta del organismo práctico en tanto que su *praxis* es dialéctica constituyente, no nos puede dar otra cosa que la translucidez de una acción que se define por su objetivo y se agota en su objetivación. Pero este invento, lo mismo que el grupo en tanto que *praxis*, es la negación de una circunstancia exterior que le define en hueco. Dicho de otra manera, es la afirmación por el tercero de la permanencia del grupo como negación de su exterior. Y la negación exterior no se tiene que confundir con el peligro de exterminación a manos del enemigo (o por un cataclismo), sino sólo con la posibilidad de que las tareas supongan la reaparición de la multiplicidad de alteridad o de exterioridad, sin que esta reaparición implique directamente el aniquilamiento de individuos en tanto que tales. En este sentido, el juramento es una determinación inerte del porvenir: entiendo que esta inercia es ante todo negación de la dialéctica en el corazón de la dialéctica; cualesquiera que sean los desarrollos ulteriores de la *praxis*, del acontecimiento y de la totalización en curso (hasta el nivel, inclusive, de la totalización histórica) habrá un elemento que permanecerá no dialéctico: la pertenencia común de cada miembro al grupo; el grupo entrará en nuevas combinaciones dialécticas que lo transformarán en tanto que tal, pero la unidad común, es decir, su estatuto interior de grupo, no puede ser cambiada [1]. La conducta del juramento consiste, pues, en presentar libremente en el porvenir la dispersión del grupo como imposibilidad inerte (como negación permanente de determinadas posibilidades en el corazón del campo de los posibles), e, inversamente, en hacer que llegue a la comunidad presente el grupo futuro como límite de toda posible superación. Volvemos a encontrar aquí la ley dialéctica que hemos estado encontrando desde el comienzo de esta experiencia: la reexteriorización de la inercia inorgánica es el fundamento de la instrumentalidad, es decir, de la lucha cóntra la inercia de la

[1] Hablo aquí del *objetivo apuntado* y no de la acción real de los desarrollos históricos sobre el grupo considerado.

materia en el seno del campo práctico. El grupo trata de hacerse él mismo su propia herramienta contra la serialidad que amenaza con disolverlo; crea una inercia ficticia que lo protege contra las amenazas de lo práctico-inerte.

La invención misma, es decir, la conducta como *praxis* inmediata, aparece en el esquema de inteligibilidad precedentemente puesto al día. Hay reciprocidad mediada; sea o no pronunciada, la palabra "¡Juremos!" representa muy bien la invención como acción reguladora del tercero en el grupo existente. Ahora bien, lo que hay que señalar es que en el medio *del mismo*, el tercero teme la disolución dispersiva *tanto en el otro tercero como en él mismo*: su posibilidad de encontrarse aislado le puede venir del tercero, pero en la misma medida en que ella puede llegar al tercero por él e incluso donde ella puede llegar a él mismo por él mismo. Esta posibilidad negativa es, pues, en cada uno y *aquí* la misma, el reverso de la *praxis* del grupo en fusión *como ubicuidad*. Y es la posibilidad en cada uno de llegar a ser por el otro tercero, para el otro tercero, por sí mismo y para sí mismo, *el Otro*. Así, en la palabra "juremos" le reclama al otro tercero una garantía objetiva de que nunca se vuelva el Otro; quien *me* dé esta garantía, al mismo tiempo me protege, por lo que me concierne, del peligro de que el *Ser-Otro me llegue del Otro*. Pero al mismo tiempo, si jurase solo (o si jurasen todos salvo yo), sólo yo asumiría de pronto la responsabilidad de ser aquel por quien llega la alteridad al grupo. Pero precisamente la conducta del juramento sólo puede ser común: la palabra es "Juremos". Lo que significa que me hago al mismo tiempo en él y para él garantía de que la alteridad no le puede venir por mí (ni directamente, como en el caso en que yo le abandonase en el curso de una acción llevada a cabo por él y por mí por cuenta del grupo, ni por intermedio de todos, como en el caso en que, en el seno de la mayoría, abandonase con ésta la lucha, me fugase o me rindiese). Ahora bien, la reciprocidad está *mediada*; porque el juramento que hago, lo hago a todos los terceros en tanto que grupo del que soy, y es él el que le permite a cada uno garantizar el estatuto de permanencia a cada uno: un tercero cualquiera no puede jurar la permanencia del grupo contra la alteridad sino en la medida en que esta permanencia depende de él, es decir,

en la medida en que los otros terceros, por cuanto a ellos se refiere, le han asegurado el *no-cambio* futuro. En efecto, cómo podría garantizar que nunca será Otro si no tiene antes la seguridad de que la alteridad no le llegará desde fuera y a pesar de él (o a escondidas); lo propio de ésta, en efecto, es llegar a cada uno por *el Otro*. Así mi juramento al tercero recibe en su fuente una dimensión de *comunidad*, le llega a cada uno directamente y a través de todos. Esta conducta común del tercero se realiza como estructura objetiva de interioridad y caracteriza al grupo en tanto que tal. El juramento no es ni una determinación subjetiva ni una simple determinación del discurso, es una modificación real del grupo por mi acción reguladora. La negación inerte de determinadas posibilidades futuras es mi lazo de interioridad con el grupo juramentado de que formo parte, en el sentido de que, en cada uno, esta misma negación en tanto que es *su* conducta está condicionada por la mía. Claro que hay que añadir que mi propia conducta está en sí misma condicionada por todas. Pero lo que hay que poner de relieve no es precisamente eso: lo que en efecto aparece primero es que la garantía de permanencia provista por el juramento de los Otros se produce en mí como imposibilidad objetiva (en la interioridad) de que la alteridad me venga de fuera; pero al mismo tiempo lo que se pone de relieve como porvenir posible llegando de mí a los Otros es mi propia posibilidad de hacerme Otro (de traicionar, de fugarme, etc.). Ahora bien, esta posibilidad se puede realizar en el libre desarrollo de mi acción: puedo decidir libremente el abandonar mi puesto o pasarme al enemigo. Desde luego que "libremente" —aquí como en todas partes en este estudio— se refiere al desarrollo dialéctico de una *praxis* individual, nacida de la necesidad y que supera a las condiciones materiales hacia un objetivo preciso. La traición y la deserción provocadas por el terror y el sufrimiento son, pues, según este punto de vista, libres *praxis* en tanto que conductas organizadas que *responden* a amenazas exteriores. Por lo demás, ya sabemos la importancia que puede tener, para el joven combatiente sin experiencia, el miedo a tener miedo, es decir, a echarse atrás, a ser aquel por quien el grupo se transforma, por pánico, en masa inerte. Teme a este miedo como un impulso irresistible y, al mismo tiempo, lo niega

como libre preferencia de su salvaguardia para salvación de todos. En este sentido, mi juramento es mi garantía contra mí mismo en tanto que es yo mismo haciéndome en todos los terceros garantía para cada uno de no ser rechazados en mi persona y por mis conductas en la alteridad serial. Así, en la conducta de juramento, el primer movimiento es jurar para hacer jurar a los Otros, por reciprocidad mediada, es decir, para garantizarse contra la posibilidad de que se dispersen, y el segundo momento de la operación es jurar para protegerse contra sí en los Otros. Aún hay que ver que el segundo momento no puede ser el de la acción totalizadora del tercero regulador: cuando hago el juramento, en efecto, cuando *juro* o tengo tal conducta equivalente, quedo con el conjunto del grupo en la relación transcendencia-inmanencia y con mi comportamiento llevo a cabo una síntesis totalizadora que no llega a integrarme con el todo. Mi conducta de juramento se descubre así como libertad común, pero no como negación inerte de mis posibilidades. Dicho de otra manera, descubro mi conducta futura y su objetivo, que es la permanencia del grupo, pero los descubro en la libertad, es decir, que el discurso expresa una *insuperabilidad* que la libertad como superación práctica no puede producir por sí misma; o, si se prefiere, haciéndose libertad que jura, se reproduce como libertad de superar (de cambiar, de renegar) el juramento si las circunstancias cambian. Por el contrario, *el juramento que he hecho* viene a mí del tercero y me reintegra en el grupo, en tanto que es estructura constitutiva de su juramento: es el tercero, que, al jurar, me reintegra al grupo como tercero cuya inmutabilidad es allá la condición objetiva del juramento de otro tercero; el acto de jurar, cuando es el tercero el que lo hace, se vuelve a su vez *praxis* totalizadora y reguladora y estoy unido sintéticamente a los Otros en la comunidad de un casi-objeto. Ahora bien, este casi-objeto está reinteriorizado por el tercero que presta juramento como la permanencia jurada que por sí sola da un sentido a ese juramento. Mi "fe jurada" vuelve a mí *como una garantía contra mi libertad* a través de la del tercero: es ella, en efecto, la que le da la posibilidad real de jurar, ya que a causa de ella (y, claro está, de la de cada uno) la posibilidad de volver a caer en la alteridad ya no depende sino de él. (¿Cómo podría jurar

por su parte la permanencia de la unidad si esta permanencia no estuviese constituída en todas partes salvo en su libertad, si corriese el riesgo en todo punto y en todo momento de ser rota?). Garantizado contra mi posible traición, puede afirmar a todos que la traición no llegará por él.

Pero esta totalización es también el momento en que surge una nueva especie de alteridad. Soy ya permanencia en tanto con los otros soy condición común de juramento en el tercero; mi juramento no es simple conducta libre o simple discurso que informa sobre mi conducta futura y sobre sus desarrollos; mientras el tercero lo constituya como tal fundamentando en él su propio juramento, es ya la negación insuperable y, por consiguiente, inerte de toda posibilidad de que yo cambie, cualesquiera que puedan ser las circunstancias. Y cuando el tercero se dirige a mí (y hemos visto que lo hace a la vez directa e indirectamente), su juramento regulador se dirige al que ya está afectado de permanencia o, más exactamente, me constituye como tal por la simple superación que hace de mi juramento por el suyo. Así me encuentro en el seno de mi libre *praxis* como Otro distinto de mí mismo, aunque asuma totalmente el juramento que he hecho, por la simple razón de que su insuperabilidad proviene del otro tercero, es decir, en realidad, de *todos los terceros* que han jurado, juran y jurarán. Porque la garantía que doy a tal tercero es garantía garantizada por cada uno y es también *la misma* (en la síntesis totalizadora del tercero) que la de todos; se encuentra, pues, que es en el tercero regulador mi ser-común como insuperabilidad. Y así ocurre que vuelve a mí a través del juramento de cada uno, es decir, que el grupo al que pertenezco se vuelve en mí el ser-común como Ser-Otro en tanto que límite de mi libertad; en efecto, este límite como insuperabilidad es otro distinto de la libre *praxis* y no puede llegarle sino del Otro. O, si se quiere, es ese Ser-Otro común que soy para *el mismo, aquí* (en cualquier lugar) y que fundamenta su juramento de seguir siendo el mismo en tanto que ese juramento es *el mismo* que el mío. Tal vez se objete que mi acción, aquí, en el grupo en fusión (trabajo o combate), permite y condiciona ya a la del Otro (del mismo en ese Otro allá). Y es verdad, pero *ella la condiciona* en y por el objeto; son el enemigo contenido, la tarea cumplida (por

mí, por nosotros) los que definen objetivamente las posibilidades de acción para tal tercero. De la misma manera, cada uno figura a título de unidad en la multiplicidad interiorizada; sólo en el acto de interiorización de cada uno, figura ante todo cada tercero (por la reciprocidad mediada) como superación de esta inerte separación por la interiorización de lo múltiple. Dicho de otra manera, en el grupo en fusión, el tercero nunca es otro: produce su acción en el objeto como condición objetiva de mi propia acción o, por la mediación del grupo, su libre *praxis* en su desarrollo real y vivo condiciona a la mía *en tanto que es la misma* (es decir, libre desarrollo dialéctico) y que está condicionada por ella; por lo demás, los resultados de esta reciprocidad de condicionamiento se leen en el grupo como realidad objetiva (su aumento) y no en la acción libre de cada uno. La libre reciprocidad en el reagrupamiento hace que *vengamos dos* al grupo. Pero "dos" no califica ni a mi acto de ir al grupo ni al del tercero, aunque uno y otro reinterioricen a la cantidad. Por el contrario, el juramento es una conducta que trata de alcanzar a la *praxis* libre en tanto que tal y trata de limitar libremente esta libertad, *desde dentro*. Sería absurdo suponer que una libertad individual pueda ser limitada *por ella misma* salvo en forma de imprevisibilidad (es decir, en forma contraria de la del juramento: si las circunstancias cambiasen de tal o tal manera, no podría prever sinceramente lo que haría), ya que la *praxis* es superación de las condiciones, adaptación a las transformaciones del campo práctico. Esto no significa, naturalmente, que estemos inciertos, sin proyecto fundamental, sin estructuras adquiridas ni previsibilidades, sino todo lo contrario. Pero estas condiciones, superadas y conservadas por la libertad, aunque permitan prevernos enteramente (como es el caso de un agente que se contiene en el campo práctico-inerte) son exactamente lo contrario del juramento: por éste, la libertad se da una certeza práctica para los casos en que la conducta futura (variando las circunstancias) sea previsible. Esto no puede ocurrir sino en tanto que sea *otra* para ella misma. Es decir, en tanto que ya no es simplemente la transparencia de una adaptación de urgencia a las exigencias de la necesidad y de los peligros del campo. Y esta *alteridad* no puede llegarle a ella sino del *Otro*. Si, en todo caso, no caemos (o no caemos

aún) en la serialidad, se debe a que el Otro está considerado aquí *en* su práctica, es decir, como poder y como libertad; y esta actividad me afecta como endurecimiento contra el mundo de la impotencia y de la serialidad. En suma, el tercero sigue siendo *el mismo* para mí (hace libremente lo que yo hago cuando lo hago; su juramento, como el mío, es regulador en la reciprocidad mediada); pero a través de la actividad práctica del tercero, *en tanto que es ella la misma*, vuelvo a mí como inconmovible condición común de su posibilidad. La razón profunda de esta alteridad puramente formal y negativa es que el grupo se ha tomado por propio objetivo. Así cada acción de cada tercero tiene que tener a cada otro tercero (y a todos) como objetivo, como medio y como agente (en tanto que la toma o la supera y la organiza para Otros), y cada una, en lugar de superarse hacia el objeto, se encuentra en un objeto que se manifiesta como homogéneo. Así el grupo, al aparecer *como fin* y al descubrirse como *praxis* común que se tiene que mantener, revela *en el formalismo* (si no en la inacción, ya que tiene una actividad de las comunidades de supervivencia) a cada *praxis* como condición y medio de cada Otra en tanto que esta Otra es la misma. En la *reflexión práctica*, cada uno vuelve a sí en tanto que condiciona positivamente a la libre acción de cada tercero, limitando negativamente a la suya. Pero el proyecto de limitación le llega (a través de una libertad que presta juramento) como exigencia en él de la libertad de cada uno, es decir, a la vez como libertad suya en tanto que Otra y como libertad de los Otros. El momento de la prestación del juramento no es —a pesar de las palabras dichas, o más bien, no sería, si se pudiese aislar, para *un* individuo, del juramento común— sino un proyecto que se anuncia con la urgencia y la fuerza afirmativa que condicionan al organismo real, la necesidad, el peligro, etc. Pero si ese momento, es *al mismo tiempo* el de todos los juramentos que vuelven al mío, me vuelvo en cada uno y en todos *condición superada de la libre praxis* (seguro de mí como de los Otros, cada uno ya no se tiene que ocupar de su tarea diferencial), y, en la medida en que esta libre *praxis* común vuelve a mí como condición de *mi propia libertad* (yo también tengo que contar con ellos para cumplir solo o en un sub-grupo mi propia tarea),

constituye la insuperabilidad del ser-en-el-grupo como *una exigencia*. La exigencia, como hemos visto en el estudio de lo práctico-inerte, es una pretensión emitida por una materialidad inorgánica sobre una *praxis* (y, naturalmente, a través de otra *praxis*). La exigencia, tal y como la encontramos aquí, presenta las mismas características, pero los agentes son ellos mismos la inercia inorgánica. En tanto que la permanencia de mi pertenencia al grupo es mi libre proyecto, esta permanencia es para mi acción un objetivo situado en el porvenir y que me llega a partir de los peligros futuros. Pero este proyecto eleva por sí mismo una pretensión sobre cada miembro del grupo, ya que no se puede cumplir para cada uno y por cada uno sino en y por la permanencia del grupo, *en todas partes*. En tanto que por mi libre juramento este mismo proyecto se vuelve satisfacción entera y deliberadamente dada por mí a esta pretensión en el tercero, vuelve a mí por el tercero; es, pues, en tanto que fe jurada al Otro —y en el Otro—, una limitación de mi libertad; ahora bien, esta limitación condiciona la posibilidad de su libre juramento, es decir, de esta libre limitación de que tengo absoluta necesidad para ser libre. Así vuelve a mí mi proyecto como su propia condición negativa e inerte; para que pueda contar con el grupo en la separación, es necesario que cada uno pueda contar conmigo; no puedo *pretender* que sostengan la limitación de sus posibilidades (de traicionar, de desbandarse, de aflojar en su actividad, en su trabajo, etc.) como una imposibilidad de cambiar salvo si convierto en derecho mío su pretensión sobre mi libertad, es decir, por ejemplo, como la condición exigida de la calma con que cumplirán una tarea peligrosa, seguros de que todo se hace en todas partes y por todos para garantizarles la máxima seguridad. Sí, *en esta peligrosa misión* que *nos* puede salvar, salvarme en la totalidad, existo en cada uno como su confianza y su valor, es decir, como inmutabilidad de todos los Otros; a través de cada acción concreta cumplida en otro lugar, lo negativo futuro aparece, pues, en mi acción como mi exigencia a mí mismo en tanto que es pretensión de todos los Otros en cuanto a mí (y en cuanto a todos los Otros). Lo inorgánico, aquí, es el porvenir rígido como no -dialéctico, y este porvenir se propone a la vez como marco infranqueable y fundamento de toda *praxis* dialéctica: marco,

porque mis actos, cualesquiera que sean, no pueden romper la permanencia del grupo; fundamento, porque en tanto que aún exista el objetivo urgente del grupo, toda actividad tiene que tratar de mantener los poderes del grupo y su eficacia práctica. A partir de esta *insuperabilidad*, me daré o recibiré tareas que no podrán realizarse sino por el libre desarrollo práctico. Este triple carácter de la insuperabilidad (exigencia, marco, fundamento de toda *praxis*) ha hecho que se creyese que el grupo reflejado se volvía fundamento de una nueva dialéctica (como *praxis*), cuando está constituído por la dialéctica original y que *la permanencia* sólo es una determinación negativa de ésta.

Hemos distinguido dos momentos para mayor claridad: el del proyecto que se anuncia y el del juramento del Otro que vuelve a mí. Pero se entiende que esta distinción estrictamente formal trataba de hacer más explícitas las estructuras del juramento. Dicho de otra manera, *el proyecto* (como superación dialéctica de condiciones materiales) sigue siendo el movimiento fundamental. Pero resulta evidente que, aun antes del juramento de los Otros, *es ya juramento* en cada uno. Lo que he querido indicar es que no podía serlo sino *por los Otros*. El juramento comporta necesariamente: 1º — El carácter de contraseña, de acción reguladora cuyo fin (reflejo) es el de arrastrar a los terceros (me ofrezco para que se ofrezcan); el ofrecimiento de mis servicios (de mi vida, etc.) es ya *el mismo* que el suyo. En este nivel, mi compromiso *es* compromiso recíproco y mediado del tercero. 2º — El carácter de una maniobra ejercida sobre mí mismo: jurar es dar lo que no se tiene para que los Otros os lo den y que se pueda cumplir la palabra: defino la permanencia del grupo como *mi* insuperabilidad en un movimiento práctico de todos que por la totalización de los juramentos me tiene que conferir esta insuperabilidad como límite negativo y como exigencia absoluta. Ambos caracteres están indisolublemente unidos; en la medida en que cada uno de ellos es una pretensión elevada sobre el otro tercero o sobre mí mismo por intermedio del tercero, estas pretensiones quedan satisfechas inmediatamente por el juramento de todos los Otros. En realidad, aunque la operación concreta del juramento pueda ser sucesiva (cada diputado del Estado llano firmando a su vez el acta en la

sala del "Juego de la Pelota") y comportar así una serialidad totalmente formal, el momento real de la acción común está contenido del todo en la palabra "juremos". Es decir, en la decisión común de jurar. En el momento de la decisión, el juramento aún es futuro, pero su significación —como objetivo inmediato del grupo y como *medio* de mantener una permanencia necesaria en los más lejanos objetivos— le presenta a cada uno como operación común, o, si se prefiere, como acción del grupo sobre sí *a través de cada uno*. Así el juramento de tal tercero, aunque preceda a los otros (por ejemplo, en el orden serial de las firmas), nunca es un cheque al descubierto: se temporaliza en una temporalidad ya limitada que contiene por adelantado los juramentos de todos. En cierto sentido, decir "juremos" es jurar: la posibilidad de un desacuerdo sobre esta cuestión, la mayor parte del tiempo no es, en efecto, sino una posibilidad puramente formal; cuando se *reinventa* el juramento, es que las circunstancias objetivas le constituyen ya como único medio reflexivo del grupo para conservar la unidad. Hay que definirle como la libertad de cada uno asegurando la seguridad de todos para que esta seguridad vuelva a cada uno como su *libertad-otra* a fundar a título de exigencia insuperable su libre pertenencia práctica al grupo. Después del juramento, en efecto, el tercero, como antes, *se vuelve* miembro del grupo por su *praxis* común, luego en la libertad; lo que significa que su acción se desarrolla en la libertad dialéctica, ya sea en el interior de un subgrupo, ya a título de *praxis* común de un individuo aislado. El juramento no es, en el origen de la práctica, sino la coincidencia de la seguridad de los terceros ausentes (asegurada por él) y de su propia seguridad (por los terceros); la exigencia y la insuperable permanencia como negación inerte de las posibilidades se revelan bajo la acción de condiciones particulares (algunas acciones del enemigo, por ejemplo, como el terror, la tortura, proposiciones de negociación separadas, etc.).

Llegados a este nivel de la descripción se puede por fin plantear la cuestión de la inteligibilidad. Si sabemos resolver dos problemas, conoceremos el tipo de inteligibilidad del juramento. Al principio, en efecto, ya que el juramento le llega al grupo sobreviviente por los terceros y en la reciprocidad

mediada, tendremos que aprehender la continuidad dialéctica (es decir, el libre desarrollo) en la experiencia que constituye en cada caso la reinvención de la fe jurada. Con otras palabras: el proyecto individual y la *praxis* común del grupo en fusión son realidades *comprensibles;* hay que determinar en y por la experiencia si la reinvención del juramento es, sobre la base de circunstancias definidas, un proceso dialéctico y susceptible de comprensión. Por otra parte, las estructuras del juramento común tales y como las hemos puesto a la luz del día, han aparecido sobre todo como una especie de idealidad abstracta: la razón es que el juramento como acción del grupo sobre él mismo no aparece al principio como modificación por el esfuerzo (por el trabajo y el combate) del estatuto material del grupo, sino como un estrechamiento inmóvil de sus lazos. Claro que el lenguaje es materialidad, el gesto es esfuerzo. Pero las contraseñas repetidas por cien bocas o las manos que se elevan no se pueden comparar con el trabajo agotador de la construcción o del combate. En nuestras descripciones del grupo en fusión, los significados correspondían a la creación de una *praxis* común como *gasto real de energía* y como modificación orientada de lo circundante. Así el grupo *se construía realmente* como todo producto del trabajo, a través del esfuerzo y de la labor, en la exacta medida en que su esfuerzo común le inscribía en el Ser. El momento del juramento, al lado de ese enorme acontecimiento dialéctico que se puede apreciar igualmente según el simple punto de vista de las transmutaciones energéticas, parece el momento de la idealidad; además, la unidad del grupo en fusión tenía su materialidad por la intolerable presión ejercida por el grupo enemigo; *era* la interiorización y la inversión de este grupo juramentado, por venir de él solo y de un ataque *posible* aunque aún no en acto, parece un simple juego de signos y de significados: no hay nada material que me una verdaderamente a los terceros; y si el juramento sólo tiene que ser una determinación recíproca del discurso, no puede explicar por él mismo la fuerza adhesiva que hace que, en la soledad y por la presión enemiga, me sienta miembro del grupo. En el caso de la dispersión diferenciada, en efecto, la acción del enemigo tiende (directa o indirectamente, deliberadamente o no) a acentuar el aislamiento (al contrario de

lo que pasaba en el grupo en fusión). Frente a la muerte y a la tortura, el interés común se puede aniquilar en beneficio de la urgencia inmediata (escapar a la muerte, al sufrimiento): sería poco creíble que la operación descrita más arriba constituyese —si no es otra cosa— la insuperabilidad del grupo en estas circunstancias como fuerza de inercia invencible.

A decir verdad, los dos problemas sólo son uno, y vamos a poder resolverlos juntos y uno por el otro. Porque, si hemos descrito las estructuras internas del grupo juramentado, no hemos aprehendido el verdadero sentido inmediato del juramento como reinventado libremente por el tercero. El origen del juramento, en efecto, es el miedo (del tercero y de mí mismo): el objeto común existe, hasta es interés común en la medida en que se hace negación de una comunidad de destino; pero el aflojamiento de la presión enemiga supone para cada uno, al mismo tiempo que la persistencia de la amenaza, el descubrimiento de un nuevo peligro: el de la progresiva desaparición del interés común y de la reaparición de los antagonismos individuales o de la impotencia serial. Este miedo reflexivo nace de una contradicción real: el peligro existe siempre (tal vez sea objetivamente *más grave*: el enemigo ha podido recibir refuerzos), pero se aleja, pasa a ser *significación* y no da bastante miedo. El miedo reflexivo nace para los terceros de que nadie —ni siquiera él— *tiene bastante miedo*. Ese cambio de estado que caracteriza al grupo superviviente es su vulnerabilidad: aun cuando no se disolviese, nada nos dice que el ataque le devolviese su estatuto de grupo en fusión. Todo este miedo reflexivo está vivido *en lo concreto*, a través de los hechos reales: el cansancio de éste, la herida de aquel otro, el tercero que duerme, mi propia disputa con un cuarto, etc. Y la superación por el tercero de esta disolución en curso no se puede hacer sino por la negación de las circunstancias que la condicionan, es decir, por la negación de la ausencia de miedo. La reinvención fundamental, en el corazón del juramento, es el proyecto de sustituir con un miedo real, producto del miedo mismo, al miedo externo que se aleja y cuyo mismo alejamiento es engañador. Y este miedo como libre producto del grupo y como acción correctiva de la libertad contra la disolución serial, ya lo conocemos, ya lo hemos visto aparecer un momento durante la acción

misma: es el Terror. El Terror, hemos dicho, es la violencia de la libertad común contra la necesidad en tanto que ésta no existe sino por la alienación de alguna libertad. Por el tercero que descubre al grupo en peligro de muerte en su propia persona y en la de los Otros, la superación se hace reafirmando al grupo como peligro de muerte inmediato para cada *praxis* que se volvería individual y se hundiría en la serialidad. *El grupo como acción sobre sí*, en el nivel de la supervivencia, sólo puede ser coercitivo. El tercero regulador descubre la verdadera amenaza en el miedo decreciente al peligro, que hay que compensar con un miedo creciente de destruir al grupo mismo. El fin sigue siendo el mismo: salvar el interés común. Pero el grupo, con ausencia de toda presión material, *tiene que producirse él mismo como presión sobre sus miembros*. Y este reinvento no tiene nada de idealista, porque se presenta concretamente como conjunto de medios reales (aceptados por todos, para cada uno y para todos) para hacer que reine en el grupo la violencia absoluta en sus miembros: poco importa que se establezcan estatutos, que se creen (como en determinados grupos evolucionados) órganos de control y de policía o que el juramento, simplemente, vuelva a dar a cada uno, en tanto que miembro del grupo, el derecho de vida y muerte sobre cada uno en tanto que individuo o que miembro de una serie. Lo esencial es que la transformación reside en el peligro de muerte que corre cada uno en el seno del grupo en tanto que posible agente de dispersión. Por otra parte, esta violencia *es libre*: poco nos importa aquí que algunos elementos de la comunidad, históricamente y en circunstancias definidas, lo hayan confiscado en su propio provecho; volveremos sobre este punto. Lo que cuenta es que ninguna confiscación de violencia (conquista del poder) es inteligible si la violencia no es primero un determinado lazo real y práctico de las libertades entre ellas en el seno de la acción común; dicho de otra manera, si esta violencia no es el tipo de acción del grupo juramentado sobre sí mismo en tanto que esta acción está inventada, ejercida y aceptada por todos. Ahora bien, el juramento es precisamente *eso*, es decir, la producción común y por reciprocidad mediada del estatuto de violencia: una vez hecho el juramento, en efecto, el grupo tiene que asegurar la libertad de

cada uno contra la necesidad, aun a expensas de su vida y en nombre de la fe libremente jurada. La libertad de cada uno reclama la violencia de todos contra ella y contra la de cualquier tercero como su defensa contra sí misma (en tanto que libre poder de secesión y de alienación). Jurar, es decir, en tanto que individuo común: reclamo que me maten si hago secesión. Y esta reclamación no tiene otro fin que instalar el Terror en mí mismo como libre defensa contra el miedo del enemigo (tranquilizándome en cuanto al tercero, que será confirmado por el mismo Terror). En ese nivel, el juramento se vuelve operación material. El primer momento: "Juremos", corresponde a la transformación práctica del estatuto común: la libertad común se constituye como Terror. El segundo momento —la prestación sucesiva o simultánea *de los* juramentos— es una materialización del Terror, su encarnación en un objeto material (jurar sobre la espada, firmar el texto del juramento común o crear órganos de fuerza). Así, la inteligibilidad del juramento proviene de que es redescubrimiento y afirmación de la violencia como estructura difusa del grupo en fusión y de aquello que la transforma reflexivamente en estructura estatutaria de las relaciones comunes. En realidad, en la medida en que las relaciones de los terceros están mediadas, es decir, en la medida en que pasan por todos, el carácter de violencia no se deja descubrir: son las libres relaciones de los miembros del grupo en tanto que tales. Pero en cuanto aparece el peligro de disolución, cada tercero se produce para cada otro, como si fuese el que dicta sentencia en nombre del grupo y ejecuta la sentencia dictada (o, inversamente, como aquel contra quien cada uno tiene que ejecutar la sentencia). Pero cada uno se ha constituido al mismo tiempo como el que reclama ser defendido contra él mismo y que acepta la sentencia, sea la que fuere. Y el terror le llega a cada uno —aun antes de todo riesgo particular— de su estructura de inmanencia-transcendencia: en el momento mismo en que la operación sintética y totalizadora de su *praxis* se transforma en pura designación del tercero totalizador como *tercero que se tiene que integrar*, el peligro real de caer fuera del grupo está vivido prácticamente en y por esta *integración inefectuable*. La fuerza material que une a los juramentados es la fuerza del grupo como totalización que puede

totalizarse sin ellos (en el caso en que perderían de vista el interés común), y esta fuerza como potencia correctiva de una totalidad hostil es directa y constantemente para cada uno la posibilidad de perder la vida. En este sentido, el ser-en-el -grupo como límite insuperable se produce como certeza de morir si es superado el límite. Poco importa, según este punto de vista, que el juramento como operación material haga entrar en juego a un ser trascendente (la Cruz, la Biblia, Dios mismo) o que se mantenga en la inmanencia común. De todas formas, en efecto, la transcendencia está presente en el grupo juramentado como derecho *absoluto* de todos sobre cada uno; dicho de otra manera, el estatuto no se da como simple formación práctica que se adopta provisionalmente porque está mejor adaptado a las circunstancias; está propuesto por la libertad de cada uno como reclamado por ella y por todos los terceros contra ella y contra todos los desfallecimientos de los Otros. Su transcendencia (es decir, su derecho absoluto de manifestarse por la sentencia de muerte para cualquiera y en cualquier momento) se funda sobre la libertad que se afirma como justa violencia contra lo práctico-inerte. Así no añaden nada a esta característica ni Dios ni la Cruz, porque esta característica es, por primera vez, posición del hombre como poder absoluto del hombre sobre el hombre (en la reciprocidad). Pero, inversamente, cuando, en una sociedad profundamente religiosa, el juramento tiene lugar ante Dios y reclama castigos divinos para el que lo viole (condenación, etc.), este compromiso con Dios no es sino un sustituto de la integración inmanente. Dios se vuelve el ejecutante de las altas obras del grupo, es, si se quiere, el sustituto del verdugo; hasta se podría pensar que la condenación sustituye a la pena capital (ya que se tiene por real y se repite por partida doble con la muerte). En realidad, si el juramento es traicionado, las sanciones divinas no impiden en absoluto que el grupo mate al traidor. Es que el derecho de vida y muerte —cualquiera que sea el lazo con el transcendente— es el estatuto del grupo.

El juramento es un libre intento de sustituir con el miedo de todos al miedo de sí y del Otro en cada uno y por cada uno, en tanto que reactualiza bruscamente la violencia como superación inteligible de la alienación individual por la li-

bertad común. Su inteligibilidad está entera, ya que se trata de una libre superación de elementos *ya dados* hacia un objetivo ya puesto en tanto que esta superación está condicionada por circunstancias particulares que la anuncian en hueco (destino por negar). Sin embargo, las estructuras de libertad y de reciprocidad que hemos descubierto primero, lejos de desaparecer toman todo su sentido cuando se manifiestan en el movimiento práctico y material del Terror. Sigue siendo verdad, en efecto, que mi juramento, en el otro tercero, es garantía; pero el sentido de esta garantía es precisamente la violencia: el tercero está garantizado contra mi libre traición por ese derecho que he reconocido a todos (y a él) de suprimirme en caso de desfallecimiento y por el Terror que el derecho común hace reinar en mí y que he reclamado; y esta garantía —que le priva de toda excusa en caso de dispersión o de traición— es la que hace que pueda garantizar libremente su fidelidad (reclamar libremente el Terror para él mismo). Así la vuelvo a encontrar en mí como exigencia. Dicho de otra manera, el estatuto fundamental del grupo juramentado es el Terror; pero, cuando las circunstancias no son particularmente apremiantes, puedo mantenerme en el nivel de la exigencia y de la insuperabilidad. Porque el juramento es libre relación de libres compromisos. En este nivel, sólo aprehendo a la exigencia como mi libertad comprometida en el otro y como exigencia de *mí* hacia el *otro*. Si se acentúa la presión, se descubre la misma relación en su estructura fundamental: he consentido libremente la liquidación de mi persona como libre *praxis* constituyente y este libre consentimiento vuelve a mí como libre primacía de la libertad del Otro sobre mi libertad, es decir, como derecho del grupo sobre mi *praxis*. También aquí da lo mismo aprehender este derecho como deber en cuanto al grupo (es decir, concretamente, como negación imperativa de una posibilidad; no se trata aquí evidentemente de *moral* ni siquiera de código) o como poder consentido por mí en el grupo de tomar mi vida si no actúo según tal directiva. *Para nosotros y en este momento de la experiencia* es lo mismo; en efecto, estas conductas diversas están condicionadas por las circunstancias y se constituyen *en situación*. Lo que cuenta es que el deber concreto contiene en sí implícitamente a la muerte como mi posible destino; y es, inversamente, que el derecho del grupo me determina, en tanto que está *consentido*.

Este estatuto del grupo juramentado es de todas formas capital. Puede decirse, en efecto, que la experiencia dialéctica nos ha llevado a poner a la luz del día la primera relación *práctica e inventada* (y reinventada sin cesar) entre hombres activos en el seno de una comunidad activa. El grupo como *permanencia* es en efecto *un instrumento construido* en determinadas circunstancias, a partir de un grupo en fusión (por lo menos, así es en nuestra experiencia dialéctica). Y esta construcción *común* —es decir, llevada a cabo por cada tercero como individuo común— en ningún caso se puede reducir a relaciones "naturales", "espontáneas" o "inmediatas". Se produce, en efecto, cuando las condiciones exteriores han suscitado en un grupo de supervivencia una práctica reflexiva: la naturaleza del peligro y de la tarea implica que el grupo —en tanto que amenazado de disolverse— se ponga a sí mismo como medio de su *praxis* y *medio que se tiene que consolidar*. Así las relaciones de los miembros del grupo se establecen en una comunidad que *está actuando sobre sí*; están atravesados por esta *praxis* subjetiva y condicionados por ella. Sin embargo, hemos comprendido ya que el carácter coercitivo del grupo proviene en realidad de que no tiene ni *existencia* (como organismo) ni *ser* (como totalidad material). En el nivel considerado, el grupo, como realidad, en un principio no es sino imposibilidad para cada uno de abandonar a la *praxis* común. O, si se prefiere, su *ser* es en cada uno la muerte jurada como inerte negación de toda posibilidad de acción estrictamente individual. Ya hemos visto que este *ser* es para cada libre *praxis* un *Ser-Otro*. Sin embargo, no caemos de nuevo en la serialidad, porque este *Ser-Otro* es en cada tercero *el mismo Ser-Otro* que en su vecino. En este sentido, la violencia está en todas partes, en todas partes el Terror como primer estatuto común. Sin embargo, este Terror, en tanto que las circunstancias no han conmovido a la unidad, es terror *que une* y no terror que separa. Esos hombres, en efecto, en tanto que están constituídos por juramento como *individuos comunes*, encuentran su propio Terror los unos en los otros, como *el mismo*; viven *aquí* y *en todas partes* su libertad *fundada* (es

decir, limitada) como su ser-en-el- grupo y su ser-en-el-grupo como *el ser* de su libertad. En este sentido, el Terror es su unidad primera en tanto que es poder en cada uno y en todos de la libertad sobre la necesidad. O, si se prefiere, el ser-en-el-grupo es, en cada uno, intermediario entre la libre *praxis* común (ya que, para mayor simplicidad, suponemos que la acción aún no ha sido comenzada) y el estatuto de impotencia serial. Es la garantía estatutaria, libremente reclamada, de que cada uno no puede volver a caer en el campo práctico -inerte y que la acción individual, *en tanto que se hace común,* escapa en tanto que tal a la alienación (incluso si tiene que caer en ella la *praxis* total del grupo). Esta garantía, en tanto que construcción reflexiva, es una solicitud de todos para cada uno, pero esta solicitud es portadora de muerte; sin embargo, *por esta solicitud mortal,* el hombre en tanto que individuo común está creado, en cada uno por todos (y por sí mismo), *como un nuevo existente;* y la negación violenta de determinadas posibilidades futuras no hace más que uno en él con ese estatuto de novedad creada. En el grupo juramentado, la relación fundamental de todos los terceros es que se han producido juntos a partir del limo de la necesidad. Es sobre esta base como se establecen las relaciones inmediatas de reciprocidad. Cada uno reconoce en el otro tercero a la violencia como imposibilidad consentida de retroceder, de volver al estatuto de sub-humanidad [1] y como la perpetuación del movimiento violento que lo ha creado como individuo común. Pero, claro está, este reconocimiento es práctico y concreto. Es *concreto* porque cada uno reconoce a los miembros del grupo no en tanto que hombres abstractos (o especímenes abstractos del género), sino como juramentados de una especie singular (unida a las circunstancias particulares, a los objetos, a los juramentos). Es *práctico* porque es el juramento mismo renovándose por tal o cual acto de reciprocidad (me socorre, me hace un favor, etc.) y dándose como estructura fundamental: es lo que resulta particularmente visible en el caso (más evolucionado que los considerados en este momento) de los

[1] Tomo el término sin darle contenido particular y en la medida en que me parece indicar en todos los estadios la relación del grupo poniéndose para sí a la pasividad del campo práctico-inerte.

grupos de interayuda, públicos o secretos. Y como cada juramento está condicionado por el de todos, como finalmente es el de todos el que fundamenta en cada uno *en su ser-inerte* la libertad del individuo común, el reconocimiento es simultáneamente reconocimiento en cada uno de su libertad (con una doble forma: libertad comprometida, libertad de libre desarrollo práctico tras el compromiso) por la libertad del otro y afirmación de la *pertenencia al grupo.* La totalización no es aquí sino la reactualización del estatuto en todas partes (es decir, en todo *aquí, ahora*). Se da por hecha una vez para todas y como teniendo que ser reactualizada sin cesar. En efecto, por el acto constructor del juramento, ha sido creado un objeto (en el instante "histórico" en que ha sido tomada la decisión): este objeto material retiene en su materialidad el juramento histórico como pasado insuperable. La objetivación del grupo en fusión (fortaleza tomada y desmantelada, etc.) no se rechaza; por el contrario, se vuelve la realización material de la unidad arcaica, el momento de un surgimiento común. Pero se trata de otro modo de realidad, anterior: el protocolo firmado, el simple lugar en que se ha prestado el juramento aparecen, en el estadio del grupo juramentado, como la *fuerza de inercia* del grupo, como la perseverancia, contra las amenazas internas y externas, del ser-en-el-grupo en su ser. Es la indisoluble reciprocidad de significaciones entre la materialidad inorgánica del hecho, que revela *aquí, ahora,* a partir de todo porvenir-proyecto, su *ser presente* como estructura constitutiva y el hecho humano pasado como unión inmediata con el porvenir (el hecho de jurar era, tanto en su realidad inmediata como en su realidad profunda, precaución contra el porvenir), pero lazo *insuperable,* luego *eternidad de presencia en el porvenir.* El grupo juramentado produce su objetivación como un determinado producto material *en él* (el pacto escrito, incluso la sala, antaño *continente,* se vuelve, tras la dispersión, producto interiorizado, mediación material entre los miembros). Pero esta objetividad interior (que se produce para cada uno como imposibilidad de volver más allá de una determinada fecha pasada, como irreversibilidad de la temporalización) no es la objetivación del grupo como *ser;* es la eterna y fija conservación de su surgimiento (del surgimiento reflexivo y estatutario por el juramento). Es el

comienzo de la humanidad [1]. Este comienzo, al volverse para cada uno naturaleza imperativa (por su característica de permanencia insuperable *en el porvenir*) envía, pues, el reconocimiento a la afirmación recíproca de esas dos características *comunes*: somos *los mismos* porque hemos salido del limo en la misma fecha, uno por el otro a través de todos los otros; luego, si se quiere, somos una especie singular, aparecida por mutación brusca en tal momento, pero nuestra naturaleza específica nos une en tanto que es libertad. Dicho de otra manera, nuestro *ser común* no es en cada uno *una naturaleza idéntica*; por el contrario, es la reciprocidad mediada de los condicionamientos: al acercarme a un tercero, no reconozco mi esencia inerte en tanto que está manifestada en otro ejemplo, sino que reconozco al cómplice necesario de la acción que *nos* arranca de la gleba, al hermano cuya existencia *no es otra distinta de la mía*, viene a mí como la mía y sin embargo depende de la mía como la mía depende de la suya (a través de todos) en la irreversibilidad de un libre consentimiento. Por lo demás, *el-ser-de-grupo* está vivido por cada uno como naturaleza: está "orgulloso" *de serlo*, se vuelve *el* significado material de los uniformes de grupo (si los hay); *pero* como *naturaleza de la libertad* (es su forma de inercia terrible en tanto que viene a mí como exigencia). Así las relaciones de los individuos comunes en el interior del grupo son uniones de reciprocidad ambivalentes (a menos que no estén ordenadas por el recomienzo de la lucha y el objetivo total): éste y yo *somos hermanos*. Y esta fraternidad no está fundada, como a veces la presentan tontamente, en el parecido físico en tanto que expresa identidad profunda de la naturaleza. ¿Por qué habría de ser un guisante de una lata de conservas hermano de otro guisante que esté en la misma lata? Somos hermanos

1 Se entiende: no tratamos en absoluto de designar a los únicos grandes momentos revolucionarios en los que, en efecto, los contemporáneos tienen el sentimiento de producir o de sufrir al hombre como nueva realidad. Toda organización con reciprocidad de juramento es primer comienzo, ya que siempre es conquista del hombre como libertad común sobre la serialidad, sea la que sea. A decir verdad, la conquista se hace en el nivel del grupo en fusión, pero el grupo se propone para sí por el juramento, no ya como medio implícito de la *praxis* común, producido y absorbido por ella, sino como medio de alcanzar un objetivo más o menos alejado, *luego* como su propio objetivo en lo inmediato.

en tanto que después del acto creador del juramento somos *nuestros propios hijos*, nuestro invento común. Y, como en las familias reales, la fraternidad se presenta en el grupo como un conjunto de obligaciones recíprocas y singulares, es decir, definidas por el grupo entero a partir de las circunstancias y de sus objetivos (obligaciones de interayudarse en general, o, en el caso preciso y rigurosamente determinado de una acción o de un trabajo particular). Pero estas obligaciones —lo hemos visto hace un momento— sólo presentan a su vez la comunidad de la exigencia fundamental y también de la autocreación pasada como hipótesis irreversible de temporalización práctica. Según este punto de vista, la fraternidad es el lazo real de los individuos comunes, en tanto que cada uno vive *su ser* y el del Otro (aunque sea el simple ser-ahí cerca del Otro o el parecido-solidaridad de los negros rebeldes, de los blancos a la defensiva) con la forma de obligaciones recíprocas, insuperables. Sí, el color de la piel aprehendido como obligación pura y recíproca por los negros sublevados en Santo Domingo, y, al mismo tiempo, como garantía material e inerte de cada uno contra su posibilidad de alienación, el color de la piel aprehendido en cada uno, no como una característica fisiológica y social, sino como una característica histórica fundamentándose en la *unidad pasada* de una libre *promoción*, eso es la fraternidad, es decir, la estructura fundamental y práctica de todas las relaciones recíprocas entre miembros de un mismo grupo. Lo que luego se llama camaradería, amistad, amor —y hasta fraternidad, tomando este término en una aceptación vagamente afectiva— se produce sobre la base de circunstancias particulares y con tal o cual perspectiva, para tal o cual reciprocidad, como un enriquecimiento dialéctico y práctico, como una libre especificación de esta estructura primera, es decir, del estatuto práctico y vivo de los juramentados. El grupo constituido está producido en cada uno por cada uno como *su propio nacimiento de individuo común*, y, al mismo tiempo, cada uno aprehende en la fraternidad su propio nacimiento de individuo común como producido en el seno del grupo y por él.

Esta fraternidad, por otra parte, es *el derecho de todos* a través de cada uno sobre cada uno. No basta con recordar que es también violencia o que tiene su originalidad por la

violencia: es la violencia misma en tanto que ésta se afirma como lazo de inmanencia a través de las reciprocidades positivas. Tenemos que entender con esto que la potencia práctica del lazo de fraternidad no es más que (en la inmanencia [1]) la libre transformación por cada uno, para sí y para los otros terceros, del grupo-de-fusión en grupo de constreñimiento. Esta indistinción se hace notar particularmente cuando el grupo juramentado procede a la ejecución sumaria o al linchamiento de uno de sus miembros (supuesto traidor o que ha traicionado realmente). El traidor no es suprimido del grupo; ni siquiera ha logrado separarse él mismo: queda como miembro del grupo en tanto que éste —amenazado por la traición— se reconstituye aniquilando al culpable, es decir, descargando *toda su violencia* sobre él. Pero esta violencia de exterminación queda como lazo de fraternidad entre los linchadores y el linchado en el sentido de que la liquidación del traidor se fundamenta en la afirmación positiva de que es *hombre del grupo*; se encarnizan con él hasta el final en nombre de su propio juramento y del derecho que reconocía a los Otros sobre él. Pero, inversamente, el linchamiento es *praxis* de violencia común para los linchadores en tanto que su objetivo es la aniquilación del traidor. Es lazo de fraternidad despertado y acentuado entre los linchadores, en tanto que es una reactualización brutal del juramento mismo y que cada piedra tirada, cada golpe dado se produce como nueva prestación del juramento: el que participa en la ejecución del traidor reafirma la insuperabilidad del ser-de-grupo como límite de su libertad y como su nuevo nacimiento, la reafirma en un sacrificio sangriento que constituye además un reconocimiento explícito del derecho coercitivo de todos sobre cada uno y una amenaza de cada uno sobre todos. Además, en la *praxis* en curso (es decir, durante la ejecución), cada uno se siente solidario de cada uno y de todos en la solidaridad práctica del peligro corrido y de la violencia común. Soy hermano de violencia para todos mis vecinos; además ya se sabe que el que se niegue a esta fraternidad puede parecer sospechoso. Dicho de otra manera,

[1] Desde luego que el grupo está calificado hasta en cada uno de sus miembros por su relación transcendente con el otro grupo, es decir, con el grupo adverso; volveremos sobre ello.

la cólera y la violencia están vividas al mismo tiempo como Terror ejercido sobre el traidor y (en el caso en que las circunstancias habrían producido ese sentimiento) como lazo práctico *de amor* entre los linchadores [1]. La violencia es la fuerza misma de esta reciprocidad lateral de amor. Podemos comprender con lo dicho que la intensidad de los hechos de grupo tiene su origen en la intensidad de las amenazas exteriores, es decir, del peligro; cuando esta intensidad se manifiesta más como presión real sin que por eso el peligro haya desaparecido, queda reemplazada por el sustituto inventado: el Terror. Éste, que es *producto* real de los hombres agrupados, no depende menos, *en él mismo* y en cuanto a su grado de intensidad, de la violencia adversa (es decir, de la violencia sufrida y aún viva en las memorias, y de la violencia esperada, en caso de contraataque, por ejemplo). El invento del Terror como contraviolencia engendrada por el grupo mismo y aplicada por los individuos comunes en cada agente particular (en tanto que comporta en él mismo un peligro de serialidad) es, pues, la utilización de la fuerza común, hasta entonces comprometida contra el adversario, para el arreglo del grupo mismo. Y *todas las conductas interiores de los individuos comunes* (fraternidad, amor, amistad, tanto como cólera y linchamiento) obtienen su terrible poder por el Terror mismo. En este sentido, cada uno es para cada uno el mismo en la unidad de una *praxis* común, pero la posibilidad de constreñimiento o de exterminación se da *al mismo tiempo* en cada relación recíproca, precisamente porque la reciprocidad no es integración, precisamente porque los epicentros se mantienen, aunque disimulados, en la reciprocidad mediada, porque yo no puedo ser conjuntamente tercero totalizador y tercero totalizado, porque el Otro yo mismo que viene a mí se encuentra también en mí como yo mismo convertido en Otro (y limitando mi libertad). No se trata en absoluto de *desconfianza*: las conductas de desconfianza aparecen en un grupo de constreñimiento ya corroído por las divisiones, luego en cualquier otro momento de la temporalización común

[1] Hablo aquí de la ejecución de los traidores, y no, claro está, de ese tipo de linchamiento racista que hace que en América se suprima la vida de un miembro de otro grupo.

y en otras circunstancias. La posibilidad de amar a un traidor está dada en la fraternidad misma y como condición de esta fraternidad; entendemos con esto que toda relación concreta y práctica en el seno del grupo se dirige necesariamente a través del individuo común al individuo orgánico, y así contribuye a darle una existencia real que la solidaridad común tiene que negar o callar. Y esta posibilidad de que la fraternidad con tal o cual se transforme bruscamente en linchamiento y en exterminación, por la traición del hermano, está dada en la fraternidad misma como su fuente y su límite: fraternizamos porque hemos hecho el mismo juramento, porque cada uno ha limitado su libertad por el otro; y el límite de esta fraternidad (que al mismo tiempo determina su intensidad) es el derecho de violencia que cada uno tiene sobre el otro, es decir, exactamente el límite común y recíproco de nuestras libertades. Sin embargo, como aún se ve hoy en los partidos autoritarios, la fraternidad es la forma más inmediata y más constante del Terror: los traidores, en efecto, son la minoría, por definición. Es *verdaderamente* la translucidez recíproca de los individuos comunes (pudiendo conducir a la amistad de los individuos orgánicos): ningún "medio" es más *caluroso* que un partido autoritario y amenazado sin cesar desde el exterior (autoritario *porque* amenazado). Pero sea cual sea la fraternidad, no puede —en caso de desviación, de herejía, de traición— sobrevivir a la violencia (salvo en la forma precedentemente descrita: unión del verdugo con el supliciado) ni oponerse a ella. No, como tanto se ha dicho, porque sería débil e ineficaz *contra* el Terror, sino sencillamente porque es la violencia misma vivida como violencia-amistad (como fuerza violenta en las relaciones de amistad). Esta violencia, nacida contra la disolución del grupo, ha creado una realidad nueva, la conducta de traición; y esta conducta se define precisamente como lo que transforma a la fraternidad (como violencia positiva) en Terror (como violencia negativa). Así, como miembro de un grupo de constreñimiento, la violencia de mi fraternización descansa en la certeza práctica (aunque no explícita, o no forzosamente) de que esta fraternización se volverá linchamiento, *en nombre de ella misma,* o condenación despiadada, si mi hermano se conduce como Otro y si el grupo se encuentra en él amenazado de disolución.

El lazo inmediato de la libertad y del constreñimiento ha hecho que nazca una nueva realidad, un *producto sintético* del grupo en tanto que tal. Puede parecer prematuro el nombre de derecho que he dado a esta realidad, ya que el juramento fundamenta ulteriormente a las instituciones pero él mismo no es institucional. Digamos más bien que, en este momento abstracto de nuestra experiencia de grupo, esta realidad es simplemente el poder difuso de jurisdicción. Y aún tenemos que entendernos: no utilizo la palabra *difuso* sino para oponerla a los órganos especializados; en realidad, por su juramento el individuo común está provisto de un poder jurídico sobre el individuo orgánico (en él mismo y en los Otros). La libertad libremente limitada para siempre por su ser-otro es *poder* de cada uno en todos en la medida en que es en cada uno mutilación aceptada. En efecto, no podríamos hacer derivar el poder jurídico ni de la libertad individual, que no tiene poder sobre la libertad recíproca, ni de un contrato social que una entidades, ni del constreñimiento ejercido por un órgano diferenciado sobre el grupo, ni de la costumbre de una comunidad en tanto que se ve una *exis* en ella. En cuanto a las circunstancias que explican el contenido particular de este poder (ya se ejerza como *determinada* prohibición, como *determinada* exigencia, etc.), pueden mostrarnos, en efecto, que tal peligro corrido por tal grupo en tal circunstancia ha dado nacimiento en este grupo a tal decisión común, pero no pueden dar cuenta por ellas mismas del poder represivo como forma práctica de la decisión considerada. Sin embargo, no pretendemos en absoluto dar aquí una génesis histórica del poder de jurisdicción: más adelante veremos por qué esta empresa ni siquiera tiene sentido. Nuestra experiencia dialéctica nos hace asistir, simplemente, a la reinvención de ese poder en un grupo de supervivencia que trata de convertirse en grupo estatutario. El poder jurídico aparece aquí como la invención de una comunidad que se da cuenta de que ella no está ni estará totalmente totalizada (ni es ni será totalizadora); es, pues, una nueva forma de totalizador que trata de compensar la imposibilidad de que se acabe la totalización, es decir, que aparezca como forma, *Gestalt*, conciencia colectiva superior de todos sus miembros, y, de esta manera, garantía de su integración permanente. Este nuevo

estatuto de totalización es el Terror, y el Terror es jurisdicción; cada uno consiente a cada uno por la mediación de todos que el fundamento permanente de cada libertad sea negación violenta de la necesidad, es decir, que la libertad en cada uno, en tanto que estructura común, sea violencia permanente de la libertad individual de alienación. Y cada uno le pide a cada uno que le garantice esta estructura inerte de la libertad común y que él mismo, como violencia y terror, se haga la negación inerte de determinadas posibilidades. Este poder jurídico difuso sería peligroso que lo asimilásemos con la forma más simple de lo sagrado; pero nos llevaría muy lejos y el estudio de estas realidades no entra en nuestro propósito. Bastará con señalar en nuestra experiencia y en este nivel de abstracción, para grupos que se han definido en el combate y por liquidación de la vieja serialidad de impotencia, que lo Sagrado constituye la estructura fundamental del Terror como poder jurídico. Lo Sagrado se maniifesta *a través de las cosas*; es la libertad produciéndose en una materia trabajada, a la vez como soberanía absoluta y como cosa. O, si se prefiere, es la libertad volviendo al hombre como poder sobrehumano y petrificado. No se trata aquí de las exigencias del campo práctico-inerte, que desde luego presentaban a la libertad del Otro, aunque sin mostrarla, absorbiéndola por entero, de tal manera que la cosa inerte tuviera por sí misma el poder de exigir. En lo Sagrado, la libertad se manifiesta en una cosa, en la destrucción misma de esta cosa (por desintegración explosiva) [1], pero afirmándose contra la cosa se vuelve poder-inerte sobre el hombre. Y la *revelación*, la *oración* y otras prácticas frente a este poder le constituyen como sagrado en su misma contradicción: la libertad, en las relaciones humanas, no intimida; es la misma en los agentes de una relación de reciprocidad, se define para cada uno por su homogeneidad. Aquí, por el contrario, se manifiesta a los individuos *con la sumisión total de la materia* (separada o atravesada por rayos o modificada directamente, sin trabajo, por la simple voluntad soberana) pero como heterogeneidad, es decir, como insuperable negación de sus posibilidades. En este sentido, su

1 Esta designación deja a la cosa (piedra de Horeb, etc.) intacta como entidad material. Al mismo tiempo, no deja de producirse.

poder tiene como estructura fundamental estas posibilidades negadas en cada uno, como inercia de cada libertad. O, si se prefiere, constituye a cada uno en el corazón de su libertad como pasividad recibida (y consentida). Y la adoración consiste en una libre *praxis* que reconoce la limitación inerte en ella de sus posibilidades como un don absoluto y una creación procedente de la libertad inerte como poder sagrado. Esto nos tiene que hacer entender, simplemente, que todo el grupo juramentado en tanto que poder de jurisdicción difuso se manifiesta para cada tercero y en la totalización efectuada por el otro tercero como potencia sagrada. Resulta perfectamente inútil que este sagrado tome una forma específicamente religiosa o cultural: sólo se trata —por lo menos en general; las especificaciones las causan las circunstancias— de una característica propia del Terror como libertad inerte y potencia negativa y de su relación con la otra-libertad de cada uno en tanto que ésta es negación de determinadas posibilidades. Esta relación se manifiesta como sagrada cuando la totalización coercitiva y unánime se revela *a través del objeto común*. Aquí nacen *las ceremonias* en tanto que la materialidad (ropa, estereotipia de los actos, objetos de veneración, rememoración inerte del pasado, orden inflexible e invariable de los gestos, etc.) expresa la inercia y que, simultáneamente, su aspecto convencional y teleológico presentifica la libertad-poder. Y lo Sagrado, con su ritual y sus ceremonias, nace, como el poder jurídico, de un no-ser del grupo, es decir, de que toda la comunidad real es totalización, o, si se prefiere, totalidad destotalizándose perpetuamente. En efecto, el acto fundamental, en tanto que cumplido por cada uno, es *al mismo tiempo*, por una contradicción fundamental, el factor esencial de la destotalización.

Sin embargo, como hemos señalado, para el grupo, las posibilidades de disolución, aun cuando la presión del enemigo aflojase, serían menos próximas y menos amenazadoras si sus miembros pudiesen mantenerse unidos, en un lugar, en un local, etc. Porque la determinación en cada uno como determinación sintética de la multiplicidad sería la interiorización de la promiscuidad real, visible y tangible, de las personas agrupadas. Hemos visto que el grupo se propone para sí en una práctica reflexiva, y se vuelve su objetivo inmediato, *no*

sólo cuando las circunstancias exigen su permanencia, sino cuando la diversidad de sus tareas exige que la diferenciación sustituya a la homogeneidad fluida de la fusión. A partir de aquí, en efecto, nace el riesgo de que el aislamiento convierta a cada uno en un aislado, un separado, o que unos conflictos nuevos que surjan de la diferenciación hagan nacer nuevos antagonismos en la comunidad. Con el juramento, el grupo asegura el estatuto ontológico que disminuye los peligros de la diferenciación. Ya he dicho, y lo repito, que este juramento no es necesariamente una operación verdadera y una decisión explícita. En verdad, cuando el grupo en cada tercero y por cada uno se propone como su propio fin, y cuando esta reflexividad práctica define, aun implícitamente, la común aceptación del Terror, basta con que la violencia, en sus formas negativas (liquidación de los indiferentes, de los sospechosos) y positivas (fraternizaciones) se manifieste para que el estatuto de permanencia sea la inmediata evidencia para cada tercero totalizador. Así pues, ya haya tenido lugar el juramento realmente o ya se haya hecho de él una aparente economía, la cuestión es que la organización del grupo se vuelve el objetivo inmediato. Era ella, como objetivo ulterior, la que había necesitado la invención de la permanencia; es a ella, ahora, a quien el grupo permanente se da como su fin próximo. Y la unidad del grupo *como juramento* no está en ninguna otra parte salvo en cada uno. Este juramento —implícito o explícito— define a cada uno como *individuo común* no sólo porque concierne a su ser-en-el-grupo, sino también porque no puede tener lugar en cada uno sino por la mediación de todos. Pero no se trata aquí de productos inorgánicos ni de una inercia de exterioridad: en este sentido, el Terror no define inflexiblemente para cada uno los límites permanentes de su libertad. En realidad, se limita a *elevar el umbral* a partir del cual la insuperabilidad habrá de volverse superable. O, si se prefiere, a hacer *menos probable* el abandono del puesto, el paso al enemigo, etc. La traición, como nueva conducta humana, no por eso deja de ser en todo momento y para cada uno una posibilidad concreta cuya probabilidad es función del conjunto sintético de las circunstancias históricas (comprendida la historia individual de cada persona). Lo que significa que el grupo es *también* —negativamente— la totalización de sus puntos de ruptura posible y que para cada punto existe un determinado umbral a partir del cual se puede efectuar la ruptura. Por lo demás, estos umbrales son eminentemente variables [1].

En la medida en que *la organización*, como acción del grupo estatutario sobre sí, interesa directamente a la crítica de la Razón dialéctica (ya se trate de una diferenciación en el combate o de la división del trabajo en tal o cual caso particular), no tendremos que preocuparnos por hacer una enumeración formal de sus formas posibles (ni de volver a trazar el movimiento *histórico* de la división del trabajo o de las transformaciones del ejército a partir de las armas y de las técnicas de combate). Nuestro problema es únicamente el de la racionalidad dialéctica. Ahora bien, conocemos dos tipos de acciones inteligibles: la *praxis* translúcida (aunque abstracta) del individuo y la *praxis* rudimentaria del grupo en fusión. En la medida en que la segunda es relativamente indiferenciada y en que la acción es *la misma* en todas partes, *común* en todas partes, regida en todas partes por contraseñas que nacen de todas partes pero que un solo y el mismo tercero habría podido lanzar una tras otra, podemos considerar que la *praxis no diferenciada* retiene en ella las características de la acción individual y las amplifica. Está viva en la medida en que es total en cada una y en cada una la misma; sin duda que se multiplica, pero hemos visto que el individuo se vuelve miembro del grupo interiorizando a la multiplicidad. Por la relación de reciprocidad mediada, se beneficia espontánea y concretamente en su actividad de la actividad de los Otros. No hay en ninguna parte ni *inercia*, ni *control*, ni *organizaciones complejas*: lo que significa que la *praxis* es plena en todas partes, que es totalmente lo que puede ser en cada lugar, y que, finalmente, el condicionamiento recíproco

1 Lo que no implica en absoluto que en algunos individuos el ser-de-grupo sea realmente insuperable. Pero no se trata aquí ni de valor y de fidelidad: el más hábil puede caer en una trampa, el más entregado a una causa se puede convertir sin él saberlo en instrumento del enemigo. Es, pues, perfectamente legítimo considerar *también* al grupo como multiplicidad de puntos de ruptura; y *más aún* cuanto más diferenciado esté. Veremos, sin embargo, con otro punto de vista, que la diferenciación es un lazo unificador.

se manifiesta por el objeto y en la objetivación, pero que la *operación*, en tanto que está muy cerca de las operaciones del organismo práctico, —aunque esté separada de la práctica individual por todo el campo práctico-inerte— conserva una especie de translucidez. Por el contrario, *la acción organizada* pone en juego un tal sistema de relaciones, y de relaciones entre las relaciones, que se tiene la obligación de preguntarse *qué tipo de praxis* se manifiesta aquí —comparando estas estructuras combinadas con la dialéctica constitutiva de la acción individual—, si esta *praxis* se mantiene dialéctica, y qué especie de objetivo se propone, qué género de arreglo del campo práctico lleva a cabo, qué desarrollo interno la caracteriza, y en fin, en qué medida es *verdaderamente praxis* (es decir, libertad) y en qué medida instrumento constituído.

La palabra "organización" designa al mismo tiempo la acción interior por la cual un grupo define sus estructuras, y el grupo mismo como actividad estructurada que se ejerce en el campo práctico, sobre la materia trabajada o sobre otros grupos. Se dice a la vez: "Hemos fracasado porque la organización (reparto de tareas) no era nada buena" y "Nuestra organización ha decidido que...", etc. Esta ambigüedad es significativa. Expresa una realidad compleja que se podría describir con los siguientes términos: el grupo no actúa sobre el objeto transcendente sino por la mediación de sus miembros individuales, pero el agente individual no ejerce su acción sino en el marco definido de la organización, es decir, en tanto que su relación práctica con la cosa está directamente condicionada por su relación funcional con los otros miembros del grupo, tal y como el grupo (como acción plena de sus miembros) o los representantes del grupo (de cualquier manera que hayan sido elegidos) lo han *establecido ya*.

La organización es, pues, reparto de tareas. Y es el objetivo común (interés común, peligro común, necesidad común asignando un fin común) lo que —definiendo negativamente a la *praxis*— está en el origen de esta diferenciación. La organización es, pues, *a la vez*, descubrimiento en el objeto de las exigencias prácticas y división de tareas entre los individuos a partir de este descubrimiento dialéctico. O, si se prefiere, el movimiento organizador decide sobre la relación entre los hombres en función de la relación fundamental del grupo

con la cosa. Puede resultar, según la naturaleza de las circunstancias y las características de la *praxis* (en realidad, según toda la coyuntura histórica), tanto un voluntarismo que define la tarea del individuo a partir de las exigencias del fin y sin tener en cuenta posibilidades propias de cada uno (o de todos) como un oportunismo sin principios que *reduce* la *praxis* común (en sus fines, en su intensidad, en su organización compleja) en función de los límites empíricamente dados de la *praxis* individual (límites que, en un examen profundizado, se podrían revelar susceptibles de ser reculados —por tal o cual acción del grupo sobre él mismo— sin que los trabajadores, los combatientes, etc., sufran por ello *en sus organismos individuales*). Según el conjunto considerado, se puede descubrir igualmente ciertas organizaciones (en general muy próximas al grupo juramentado) en las que la función está definida en cada caso (o en determinados casos) a partir de la tarea que se tiene que cumplir y de las capacidades propias de cada persona singular (en tanto que es *conocida* de los Otros; por ejemplo, en una pequeña unidad de combate, la fuerza excepcional de tal soldado hará que se le nombre para cumplir tal misión). Si he mostrado estas diferentes posibilidades, no es, desde luego, que se presenten históricamente en desorden o en un orden arbitrario, es que, en cuanto se refiere a *nuestro* problema, son rigurosamente equivalentes: el voluntarismo y el oportunismo se caracterizan, en la organización, como acción del grupo sobre sus miembros. El grupo no actúa sobre el objeto-mediatamente— sino en tanto que actúa sobre sí; y su acción sobre sí —la única que ejerce *en tanto que grupo*, como veremos —se define a partir de una *praxis* (ya *establecida* o que se descubre poco a poco).

El grupo define, dirige, controla y corrige sin cesar a la *praxis* común; en determinados casos, hasta es susceptible de *producir* a los individuos comunes que la realizarán (por la educación técnica, por ejemplo, etc.). Pero este conjunto de operaciones supone ya la diferenciación: por ejemplo, el reparto de las tareas (o de las armas o de las subsistencias) supone un régimen previo, es decir, la creación de *aparatos especializados* en el interior del grupo (impropiamente llamados *órganos*: órganos directores, grupos encargados de establecer una coordinación, una mediación, una distribución, o de

ajustar los cambios, servicios administrativos, etc.). Este primer momento de la diferenciación —que no tiene nada en común con la aparición de la orden, aunque ésta, como veremos, se funda en aquélla— es, pues, fundamentalmente una acción del grupo sobre sí mismo. Y, en la medida en que esta diferenciación es todavía abstracta (está el servicio que prepara el trabajo y *los otros* individuos comunes), corresponde a una aprehensión todavía muy abstracta de la *praxis*: el grupo, reunido en un proyecto común pero mal determinado todavía (comunidad combatiente, comité de vigilancia, equipo de técnicos o asociación para comprar y para vender terrenos en la Luna), produce su primera diferenciación para darse los medios de proceder a esta determinación. Y esta diferenciación, en ella misma, no tiene nada que nos pueda sorprender, ya que no es sino la acción sobre sí de un grupo juramentado, o, lo que es lo mismo, las posibilidades que se descubren para la acción de cada tercero en el seno del grupo no sean sino el *descubrimiento de sus tareas a través de su morfología.* El establecimiento de una diferenciación cualquiera no es sino una modalidad concreta de una estructura más general; el grupo estatutario *se ha hecho diferenciable,* o, si se prefiere, se ha vuelto de tal manera, *a la vez,* que las diferenciaciones no rompen su unidad y que los problemas prácticos *pueden descubrirse a él a través de los problemas diferenciales.* Y —en seguida volveré sobre ello— como *el pensamiento* del grupo, es decir, su idea práctica del Universo no es sino la superación hacia el objeto transcendente de la idea práctica que tiene de él mismo, como, además, la idea práctica que un grupo tiene de sí —o, si se quiere, el esquema de que dispone para resolver sus problemas internos— no se distingue de su constitución interna (en su doble aspecto de acción sobre sí y de estructura objetiva), la diferenciación, pensamiento abstracto del grupo estatutario, se vuelve el pensamiento concreto del grupo organizado: aparece, en efecto, como invento por los terceros de una diferenciación cada vez más precisa y al mismo tiempo el pensamiento expresa la estructura cada vez más concreta y diferenciada de la multiplicidad unificada.

Así importa poco la diferenciación singular, por lo menos en lo que concierne a nuestro propósito, y su aparición, aunque *nueva,* es inmediatamente inteligible. Pero la *inteligibilidad de la acción organizada* es otra cosa muy distinta: se trata de saber qué tipo de unidad, de realidad, qué sentido puede tener una *praxis* con esta forma nueva de *praxis organizada.* Lo que cuenta para nosotros es, pues, la relación de *la acción del grupo sobre sí mismo* con *la acción de sus miembros sobre el objeto.*

Estudiaremos progresivamente, y por un profundizamiento de la experiencia, los diferentes momentos de esta relación: primero habrá que precisar qué es *la tarea* cuando aparece en el grupo como el objetivo de un proceso de organización; esto nos llevará a una nueva definición del individuo común, ya que su estatuto en el grupo organizado es por sí mismo una determinación (luego una limitación) y un enriquecimiento concreto del estatuto de juramentado (la inercia en la libertad, el derecho, etc.). Luego, cuando hayamos descubierto la *función,* como estatuto del individuo común, y su doble aspecto (*tarea práctica* en relación con el objeto, *relación humana* en tanto que caracteriza al ser-en-el-grupo del tercero), habrá que mostrar las bases de una logística de los sistemas organizados (como multiplicidad y unidad de reciprocidades invertidas y mediadas) y que describir *las estructuras* en tanto que tales, es decir, cómo se forjan en el grupo para oponerse a las actividades pasivas de lo práctico-inerte; veremos entonces, precisamente, un nuevo producto humano y social: *la pasividad activa.* Sólo entonces podremos abordar las dos cuestiones esenciales: en efecto, tendremos que reagrupar todas nuestras conclusiones en un movimiento sintético que producirá a su vez la inteligibilidad de la *praxis* organizada y hará que descubramos una nueva apodicticidad —es decir, una necesidad radicalmente diferente de la primera—; a partir de aquí, podremos estudiar el estatuto ontológico del grupo organizado como de una realidad concreta y dada en la experiencia dialéctica, o, con otras palabras, decidiremos si se tiene que considerar la organización como una existencia práctica o como un ser.

El individuo común, en el estadio del grupo en fusión, se nos ha aparecido como el individuo orgánico en tanto que interiorizaba la multiplicidad de los terceros y la unificaba con su *praxis,* es decir, en tanto que la unidad determinaba por él la multiplicidad como instrumento, como fuerza. Esta característica de unidad sintética se ha propuesto para sí en

el grupo estatutario cuando la situación exige separaciones que ponen en peligro a la comunidad para cada uno en la persona de cada tercero y en su propia posibilidad de romper la unidad, de volver a caer en el estatuto de soledad masificada. La característica *común* del individuo (o, si se quiere, su ser-en-el-grupo) se vuelve poder jurídico de cada uno sobre la individualidad orgánica en él mismo y en todos los terceros. Pero este poder se mantenía abstracto; su abstracción medía la del grupo y la de la *praxis* común. En el nivel de *la organización,* este poder abstracto y fundamentalmente negativo (como libre inercia de la libertad) se concreta y cambia de signo: en efecto, en el marco de la distribución de las tareas, se define para cada uno con un contenido positivo. Es la *función.* En tanto que tal, sigue siendo límite inerte de la libertad del tercero, luego su fundamento sigue siendo el Terror. Y éste siempre puede renacer como relación entre juramentados cuando la coyuntura y la historia particular de la organización comprometan (o vuelvan inútiles o parásitas) a las funciones del tercero, y hagan que se vuelva a descubrir, por debajo, el peligro de dislocación. El organismo cae entonces en un estadio menos diferenciado del grupo estatutario, las funciones ya sólo aparecen como significaciones abstractas y sin realidad. Por eso puede aparecer el Terror, sobre la base de determinadas condiciones históricas, como una regresión y una simplificación. Pero en el ejercicio normal de la actividad organizada, la *función* es una definición positiva del individuo común: se la ha *asignado* el grupo reunido o algún "órgano" ya diferenciado. Es una determinación de la *praxis* individual: este individuo pertenece al grupo en tanto que ejecuta una determinada tarea, y *sólo ésta.* Pero en el simple Terror, el límite inerte de las posibilidades se mantiene abstracto y puramente negativo: es la libertad renunciando libremente a disolver la relación de grupo en un caso de separación *que por lo demás es cualquiera.* La función es negativa y positiva; *lo prohibido* (no hacer *otra cosa*) está aprehendido en el movimiento práctico como determinación positiva, como *imperativo creador*: hacer *eso precisamente.* Pero en el medio del juramento, *hacer eso* es un derecho de cada uno sobre todos, de la misma manera que es un derecho de todos sobre cada uno: la definición del *poder,* en tanto que lo particulariza una función concreta, es que es para cada uno el derecho de cumplir su deber particular. Así, todo lo que le *predetermina* en su función (objetivo común, problemas prácticos, coyuntura, estado de las técnicas y de los instrumentos) y *en inercia* (como inerte posibilidad definida por el discurso, por ejemplo, y que tiene que realizar en la repetición), lo tiene que actualizar en el medio de *la soberanía sobre las cosas* (libertad dialéctica de la *praxis* orgánica) y *del poder sobre los hombres* (libertad social como relación sintética reposando en el juramento), es decir, *en la libertad.* En este equipo de fútbol en formación, la función de guardavalla o de delantero, etc., se presenta como predeterminación para el joven jugador que acaba de empezar. Es una de esas funciones la que le hará alistarse; le seleccionará teniendo en cuenta sus cualidades físicas (peso, estatura, fuerza, rapidez, etc.); pero es ya poder en la medida en que le designe en su propia *praxis,* es decir, en que cree una determinación de inercia en el fondo de su libertad; la vive como exigencia: *exigencia de entrenamiento,* por ejemplo. El equipo en el que le ha *significado* esta función, tiene la obligación de elevarle hasta el nivel (físico y técnico) en que pueda producir los actos que exige el grupo. También puede significar esto su derecho a rechazar el superentrenamiento, los desplazamientos mal organizados que le revientan, los partidos realizados en malas condiciones, etc. Y estos derechos negativos le pertenecen *en tanto que individuo común;* dicho de otra manera, su *praxis* toma libremente las exigencias de su función. En este nivel, no hay ninguna diferencia entre derecho y deber. La distinción clásica —que tiende a hacer del deber un derecho de los otros terceros sobre mí y del derecho el deber de los otros terceros en cuanto a mí— era válida en el nivel inmediatamente anterior. Pero en cuanto está definido el contenido positivo de la función, la distinción queda abolida. Nada permite afirmar *a priori* que el régimen alimenticio que comporta el entrenamiento de *ese* deportista sea un derecho del Otro (de los demás miembros del equipo) o su propio derecho: si tuviese que *resistir* como individuo orgánico a la adopción de ese régimen, son los Otros los que tendrían que imponérselo (ya sea que quiera perder unos kilos, por una mala apreciación de su "empleo", ya sea que coma demasiado o comida indi-

gesta) en tanto que cada uno, como función, tiene necesidad, en la *praxis*, de que cada compañero de equipo se reduzca a su propia función. Pero, inversamente, si adopta sin restricciones el régimen prescripto, para la administración del grupo deportivo se convertirá (para los "organizadores") en el deber de conservárselo durante tanto tiempo como haga falta; tiene que exigir en tanto que función del grupo que sus compañeros de equipo no le distraigan del cumplimiento de su deber, e incluso que le ayuden a cumplirlo, que de ser necesario le fuercen. Pero como vemos, cada formulación indica más claramente la indiferenciación creciente del derecho y del deber: si este jugador hace que esta exigencia (mantener la forma, proseguir el entrenamiento) se haga *poder* sobre tal otro o sobre el grupo, poseerá una estructura jurídica y dialéctica que es la organización compleja de todas las formas de imperativos; sea un grupo en el que estoy integrado y otro individuo común M definido por una determinada función; exijo que M reciba del grupo las subsistencias, la enseñanza, etc., que le permitan ejercer su cometido perfectamente. Ahora bien, lo exijo *para el grupo* (es decir, según el punto de vista de la *praxis* común), pero también lo exijo *del grupo* porque es él el que distribuye las funciones) [1]; lo exijo para mi función, es decir, para garantía de que todos y cada uno deben darme su libre ejercicio, pero lo exijo también para cada uno en tanto que tercero particular, y para *tal o cual* (a la vez porque el miembro N o Z en tanto que tal exige que exija para él esta garantía: es él, por ejemplo, el que más tiene que perder *en sus funciones* por las faltas de M, y porque, por ejemplo, yo estoy amenazado más peligrosamente *a través de N o Z* por estas faltas); en fin, lo exijo porque M mismo, en nombre del juramento, exige en mí (como límite-poder) que yo lo exija de él. Ahora bien, todos estos momentos abstractos de la exigencia concreta están dados juntos en mi manera de actuar, de realizar mi función a través de mi acto y de apoyar mi acto sobre mis poderes: el derecho del grupo por mí sobre

1 Claro está que el grupo exige por mí del grupo en tanto que se ha dado un representante (capitán del equipo, administrador, etc.). Así, cuando los conflictos aún están disimulados o son larvarios, el grupo como medio de heterogeneidad regulada se realiza a través de las tensiones entre funciones; su estructura inerte es *de facetas*.

todos y el deber en cuanto al grupo en tanto que todos lo definen para mí, la reciprocidad del derecho (tengo el derecho de que hagas valer tus derechos), la del deber (mi deber es recordarte tu deber), la del derecho y del deber (tengo el derecho de que me permitas cumplir con mi deber), la del deber y del derecho (tengo el deber de respetar tus derechos), la infinita complicación de estas reciprocidades (en el marco de las reciprocidades complejas que veremos en seguida); son todas estas líneas de fuerza las que constituyen la trama de lo que podría llamarse el poder como realidad vivida en y por la *praxis*. Según las circunstancias, una u otra de estas líneas de fuerza puede aparecer, como una forma sobre el fondo sintético de todas las otras; pero es necesario que estén dadas conjuntamente o que el grupo se rompa.

Para mayor simplicidad, consideremos el caso abstracto de una organización que no esté directamente condicionada en su estructura interna por la explotación (podrá constituirse para la explotación de los Otros o contra la explotación de sus miembros por los Otros, pero los terceros que la componen no tendrán *entre ellos* relaciones de explotación) y de la cual tal o cual función particular consiste en una determinada operación ejecutada con una determinada herramienta o según una técnica definida. La técnica y la herramienta definen el momento del proceso histórico en tanto que produce, atraviesa, sostiene y totaliza a este grupo particular en esta totalización en curso. Pero el individuo común aprehende la técnica y la herramienta como *su soberanía* en el campo práctico, es decir, como la amplificación de su *praxis* individual. En este sentido, herramienta y técnica (que, en realidad, no constituyen sino un solo y mismo objeto) son el grupo mismo en tanto que el individuo común le aprehende como su propia potencia social sobre la cosa. O, si se prefiere, la acción hecha con herramientas le descubre su historicidad fechada (que *también* puede ser definida como *negación inerte,* aunque según el punto de vista abstracto de una totalización diacrónica) como soberanía práctica (sobre la materia inorgánica). En este nivel la herramienta es descubrimiento práctico del mundo en la medida exacta en que el organismo práctico se vuelve herramienta. Entiendo con lo dicho que cambia al mundo con

una superación reorganizadora, y que a la vez lo revela en esta superación misma como mundo en curso de recomposición. Todo esto ha sido desarrollado cien veces por muchos autores diferentes; me limito a remitir al primer agente técnico que aprehendió y fijó en su experiencia el momento social del descubrimiento por la *praxis* trabajada con herramientas: a Saint-Exupéry y a su libro *Terre des hommes* (*Tierra de los hombres*). Ese poder astringente del avión (como instrumento que reduce los tiempos de un recorrido) está indisolublemente *producido* por un técnico que utiliza un objeto ya trabajado por hombres y al mismo tiempo *descubierto* como nuevo movimiento real del estrechamiento del espacio. Pero este movimiento real está descubierto en él mismo como *medio de control*, no se trata nunca de una aprehensión contemplativa (salvo para el inerte pasajero que se transporta de una a otra ciudad). Además define a la velocidad de las operaciones que se tienen que efectuar (es decir, *también* pensamientos, como conductas hipotéticas y como síntesis corregidas sin cesar desde el campo práctico). En lo práctico-inerte hemos visto a la materia trabajada producir su propia idea; aquí es lo contrario: la actividad producida por la herramienta se define a través del instrumento social como potencia práctica y estructurada (por la herramienta que supera utilizándola) de *pensar el curso del mundo*. Este poder llega del tercero por el grupo que produce (o adquiere) la herramienta y define la función. Pero si esta limitación enriquecedora reduce las posibilidades —como determinaciones abstractas del porvenir social—, tiene que *concretarlas* necesariamente, es decir, multiplicar las opciones prácticas creando por la tarea y la herramienta estructuras diferenciadas en el interior de las posibilidades, o, si se prefiere, haciendo explícitas las *sub-posibilidades*. Desde luego que las opciones se imponen en realidad a partir de la objetividad real, es decir, del proceso en curso de desarrollo; pero el instrumento, en tanto que percepción práctica, crea la posibilidad permanente de que tales sub-posibilidades se inscriban desde fuera en la *praxis* y exijan la opción inmediata. La velocidad del peligro y la velocidad de la acción defensiva, por ejemplo, son función de la velocidad del avión, así como la naturaleza de los peligros posibles. Pero estas opciones imperativas se le presentan al agente (al piloto,

por ejemplo) como solicitaciones por el mundo de su propio poder, y la elección final[1] expresa su soberanía.

Encontramos aquí, en el primer momento de su verdad concreta, al individuo orgánico como agente aislado. Es él, como recordamos, el que se había presentado en su pura abstracción en el principio de nuestra experiencia dialéctica. Volvemos a encontrarle aquí en sus relaciones complejas con el individuo común. Es él el que se pierde por el juramento para que exista el individuo común (como límite enriquecedor del campo de los posibles) y es él el que se encuentra en el nivel de la *praxis* concreta, en el marco del individuo común, es decir, de la tarea (con los instrumentos provistos). Y por individuo orgánico, aquí, no entendemos no sé qué singularidad dada que distinguiría a cada uno de cada uno (las singularidades son singularizaciones históricas de las condiciones materiales, como ya hemos visto; por lo demás, no nos interesan aquí), sino a la libre *praxis* constituyente en tanto que la función se limita finalmente a significarla; en efecto, en la medida en que la determinación de las sub-posibilidades se hace cada vez más rica en el marco de la función y por la acción de la herramienta, la predeterminación funcional aparece como el esbozo esquemático de un sector de actividad: en este sentido el individuo común, como función, se mantiene largamente indeterminado. Ser piloto, claro está, es *no ser más que piloto*. Pero en el ejercicio del oficio la variedad de las *exigencias* (descubiertas por la herramienta y en la acción) es tan grande, su urgencia tan manifiesta, que nunca se llega a realizar su *ser-de-piloto* como conjunto totalizado de prácticas encuadradas por límites rigurosos. Por el contrario, aunque cada *praxis* sea perfectamente inteligible, si no se la define a partir de la herramienta, de las técnicas, del objetivo común y de las circunstancias materiales, no es sino una libre organización del campo práctico *sobre la base* de las limitaciones enri-

[1] Sobre todo, aquí no debe tomarse la palabra "elección" en su significado existencial. Se trata realmente de las elecciones concretas que se le proponen, por ejemplo, al piloto de línea que quiere salvar a los pasajeros de un avión al que se le han parado dos de los cuatro motores, que pierde carburante, etc. Habría que llevar la obstinación pawloviana hasta la ceguera total para negar la especificidad y la irreductibilidad de estas elecciones. La parte de la rutina es innegable, pero no basta en caso de peligro: hay que inventar u osar la maniobra.

quecedoras que nos han producido. Claro está que la acción individual del organismo práctico ya no tiene nada en común con la de otro organismo práctico en posesión de herramientas rudimentarias y de técnicas menos desarrolladas: verdad es que las condiciones de la soberanía son sociales [1]. Cada uno sabe que la potencia del avión no es la del aviador. Pero, por otra parte, en tanto que esta potencia no se realiza prácticamente sino por la *praxis* especializada del piloto, es decir, por la *superación* de la inercia y por la *utilización* de fuerzas de exterioridad, cada uno sabe también lo contrario, y que los pilotos de línea —idénticos todos como individuos comunes— se distinguen además, *y por el grupo mismo*, por lo que se llama tontamente sus cualidades individuales, y que de hecho no es otra cosa que la historia de sus opciones técnicas de libres agentes dialécticos. Para el piloto de línea en peligro de muerte, lo que está excluído es un conjunto de posibilidades por lo demás perfectamente inútiles en ese momento (negar al individuo común en él, al responsable, único jefe a bordo, cuyas iniciativas tienen que ser dirigidas, todas, a salvar al avión, caer en el miedo, el aislamiento y la irresponsabilidad que caracteriza a una soledad colocada *más acá* del ser del grupo); lo que está exigido, por el contrario, es que se supere a la pura inercia del ser-común por acción (si aún hay una que sea posible) o que se elija entre dos técnicas, las dos probadas, y que cuentan con sus defensores: así, en la función, el individuo práctico (como dialéctica constituyente) se vuelve a encontrar o se rehace superando a la inercia común en una *praxis* que la conserva utilizándola (lo que, como ya he dicho, supone superar la inercia del instrumento). El individuo como *praxis* orgánica está más acá del individuo común en tanto que lo funda por el juramento y *más allá* de él en tanto que se ha hecho su singularización práctica. Pero en este nuevo momento de su realidad (aún abstracta, porque no hemos recorrido en sentido inverso todos los momentos de la alienación y de lo práctico-inerte), sólo es la *praxis* común en tanto que tiene que actualizarse por conductas individuales que la superan.

[1] Por eso, como la verdad es circular, veremos que el grupo organizado cae en el campo práctico-inerte y se disuelve en inercia nueva.

Claro está que el individuo común, en tanto que *le produce* el grupo, es más y otra cosa de lo que nos parece en un principio. Porque su función es un lazo técnico con determinado instrumento. Y, claro está, la técnica es el instrumento mismo en tanto que han sido depositadas significaciones en él (mediaciones entre el agente y la cosa) por el trabajo de los Otros. Pero no resulta menos claro que sea también el porvenir-instrumento del agente especializado. Por el entrenamiento, la instrucción profesional, etc., el instrumento existe como *exis* en el organismo práctico del que, por función, lo tiene que utilizar. O, si se prefiere, a las interconexiones significantes de las partes de la máquina (o de la herramienta) tiene que corresponder la *exis* del especialista como interconexión de montajes. Sin embargo, no estamos aquí en el nivel de la alienación; el grupo se ha constituído contra ella y no ha vuelto a caer en ella. Así es que no hay que ver esta interconexión como una instrumentalidad inerte del hombre unido a la inerte humanidad de la máquina. En realidad, la *praxis* es la temporalización de la *exis* en una situación siempre singular (o más bien, *que siempre lo puede ser*); lo que significa que la acción se define aquí como superación simultánea de los montajes por la herramienta, de la herramienta por los montajes, y del conjunto por un proceso orientado que ha suscitado posibilidades futuras desde el fondo del porvenir. No hay *exis*, no hay *costumbre* sin vigilancia práctica, es decir, sin un objetivo concreto que venga a determinarlas en su indeterminación esencial y sin un proyecto que las actualice especificándolas. Así la *exis* como limitación enriquecedora del individuo común no se manifiesta concretamente sino en y por una libre temporalización práctica. La rutina se opone a la iniciativa desde luego, pero esta contradicción se produce en otro nivel: no tiene sentido, en efecto, sino en un conflicto histórico y complejo que opone nuevos medios de producción a medios envejecidos, las fuerzas productoras a las relaciones de producción, etc. En tanto que tal, la rutina responde a una situación total y expresa la actitud global de determinados grupos y de determinados medios (es decir, que se manifiesta en el marco de una alianza política y social de esos medios con la clase conservadora). Pero si consideramos una práctica rutinaria (como la del campesino del Tennessee

que en 1939 se negaba a utilizar la energía eléctrica) como acción particular y en su relación positiva con un objeto particular (labrar, sembrar, criar animales, etc.), su estructura en nada difiere de la que acabamos de describir: use o no la electricidad, vote por los demócratas o los republicanos, aunque sea (por carencia de enseñanza técnica) hostil a las formas elementales de la cooperación, el campesino, con sus herramientas de trabajo, define su práctica a partir de determinados objetivos concretos, renovados todos los días; lleva a cabo una transformación real del campo práctico adaptándose a las dificultades con los medios del momento.

Los ejemplos que he elegido tenían como fin mostrar sobre todo en el trabajo mismo la superación de lo *común*. No pretendían enviar a los grupos simples que estudiamos. Éstos se caracterizaban, en efecto, no sólo por su integración, sino también por el carácter rigurosamente común del objetivo y por consiguiente de la *praxis*. Un equipo de fútbol, o un grupo de insurgentes armados, cualesquiera que sean sus diferencias, tienen en común, según el punto de vista que nos ocupa, que la acción de cada uno no encuentra su objetivación real sino en el movimiento de la objetivación común. En el caso del equipo deportivo, la acción de cada jugador, ha sido predeterminada como posibilidad indefinida por la función, es decir, en relación con un objetivo futuro que no podía realizarse sino por una multiplicidad organizada de actividades técnicas. Así la función en cada uno es relación con el objetivo como totalidad que se tiene que totalizar. En el momento del partido, cada individuo común realiza, a la luz del objetivo del grupo, una síntesis práctica (orientación, determinación esquemática de las posibilidades, de las dificultades, etc.) del terreno en sus particularidades actuales (el barro, tal vez, o el viento, etc.); así trata de prepararse, en general, para las características específicas del partido que tiene que jugar. Pero esta síntesis práctica —que finalmente es una especie de señalamiento, de vuelta por el horizonte totalizador— la realiza para el grupo y a partir del objetivo del grupo, y, al mismo tiempo, a partir de *su* lugar, es decir, de *su* función. A partir del momento en que empieza la lucha real, sus actos particulares (aunque necesiten iniciativa, valor, habilidad, rapidez tanto como disciplina) ya no presentan ningún sentido fuera

de todos los actos de sus compañeros de equipo (y en tanto naturalmente que cada equipo está al mismo tiempo definido por el otro). No sólo en lo abstracto —es decir, en tanto que cada función supone la organización de todas—, sino también en la contingencia misma de lo concreto, en tanto que esta caída o esta torpeza de tal jugador en tal lugar condiciona rigurosamente el movimiento de tal otro (o de todos los otros) y le da un significado teleológico, susceptible de ser comprendido por los otros jugadores (y —aunque es accesorio— por los espectadores). Este movimiento, este pase, esta finta, en efecto, no podemos separarlos de la función misma: ésta sólo define a la abstracta posibilidad de hacer *determinadas* jugadas, determinados actos en una situación que es a la vez limitada e indeterminada. La acción es un irreductible; no se la puede comprender si no se conocen las reglas del juego (es decir, la organización del grupo a partir de su objetivo), pero en ningún caso se la puede retraer a estas reglas; ni siquiera comprenderla a partir de ellas si no se puede ver a la vez el conjunto del terreno. Así, el carácter de este acto particular es contradictorio. En efecto, es en él mismo un acto individual completo (tiene un *fin parcial*: hacer un pase; apreciación de la situación que se desarrolla *a partir del porvenir*, cálculo de las posibilidades, y decisión, que puede ser modificada por nuevos desarrollos) que puede fallarse o lograrse, y cuyo éxito define como proceso dialéctico *que se basta*. O, con otras palabras, si damos por adquirido que *este* individuo se proponía *este* objetivo (hacer un pase al compañero de equipo que a su juicio estaba mejor colocado para beneficiar al grupo entero), el acto, como *praxis* constituyente, irreductible a la función, ofrece una inteligibilidad entera. Pero precisamente la imposibilidad de detenernos en este objetivo parcial se nos revela en la experiencia por el hecho de que la reorganización permanente del grupo se prosigue (según reglas generales y exigencias particulares de la situación) y que absorbe en ella cada momento particular que la condiciona; así, el *sentido* de la empresa particular —aunque, en tanto que tal, tenga éxito— se encuentra en su utilización en otro lugar por otras empresas, por otros compañeros de equipo. Hasta habría que decir que esta actividad pasada tendrá su *justificación práctica* en el futuro: sólo la brecha, el ensayo,

tal vez el gol justificarán definitivamente la audacia que ha hecho decidir que en determinado momento se siga tal táctica. Así la *praxis* individual, al superar por su temporalización concreta al individuo común, se encuentra modificada retrospectivamente por cada otra *praxis* en tanto que se integran todas en el desarrollo del partido como proceso común. ¿Hay *alienación*?

Notaremos, en efecto, que la práctica individual del jugador se integra objetivándose en el desarrollo real y vivo de una táctica (en otros casos, de una estrategia) común; cada práctica, solicitada por un momento del desarrollo común, se hunde en el momento que contribuye a producir a partir del primero. Como hemos visto, encuentra su justificación y su verdad en el proceso terminado. Pero como esta validación se hace por mediaciones sucesivas, es decir, por aniquilación sucesiva de los terceros en beneficio de la totalización práctica (*esta* iniciativa está justificada por *tal* iniciativa que ha permitido a su compañero de equipo, pero ésta, a su vez, tiene que ser mediada —relativamente al todo— por otras iniciativas), se podría presentar la objetivación —en tanto que mediación por el otro y mediación de esta mediación, etc.— como un proceso de alienación serial. Así encontraríamos el esquema del momento de la necesidad: al objetivarse la acción del organismo práctico, se descubre como *otra* en cuanto a su esencia práctica y a sus resultados.

En realidad, la alienación aquí no es (por lo menos en este nivel) sino una apariencia: mi acción se desarrolla a partir de un *poder común* hacia un *objetivo común*; el momento fundamental que caracteriza a la actualización del poder y a la objetivación de la *praxis* es el de la libre práctica individual. Pero se determina como mediación efímera entre el poder común y el común objetivo; al *realizarse en el objeto*, no sólo se anula en tanto que acción orgánica en beneficio de la objetivación común en curso de cumplimiento, sino que esta anulación-hacia-el-objetivo le hace *descubrir la praxis común. No en ella*, como estructura ontológica del proyecto constituyente (lo que nos enviaría a la magia organicista), sino fuera, como lo que disuelve en ella la objetivación en curso a cada trabajo individual (es decir, cada objetivación singular). Ahora bien, esta objetivación común en realidad no

es sino la realización del objetivo: el grupo se temporaliza en una objetivación que le suprime[1] como organización activa en beneficio del resultado como realidad producida. Y esta supresión totalizadora hacia el objetivo común y en beneficio suyo es la empresa común de cada tercero, en tanto que está vivida como indisoluble unidad del derecho y del deber. Esta empresa común se manifiesta a través del acto individual que actualiza la función sobre la base de las circunstancias concretas, y por él avanza hacia su fin. Así la *praxis* individual es *mediación que se suprime*, o, si se prefiere, que se niega en beneficio de su superación por un tercero. Su fin total y singular es el de producir un determinado resultado como medio para superar hacia el fin común. Por lo tanto produce su acto con vistas al objetivo común y mediatizado (por los actos futuros de los miembros del equipo) y, en indisoluble unión con el fin a largo plazo, para que se disuelva en el seno de la objetivación común. En realidad —en el partido de fútbol, por ejemplo— su acción tiene un pasado común —es decir, la perpetua reorganización del campo por los jugadores— y este campo común es precisamente lo que, en un momento dado de la temporalización común, le suscita a su vez como individuo común (indicando el peligro común, las posibilidades comunes, las debilidades de la organización presente, etc.) *en acción*. Este individuo común, con sus poderes, sus herramientas, sus capacidades adquiridas, sufre en la *praxis* misma una alienación respecto a la libertad: no se puede proponer un fin común sin que éste se metamorfosee en seguida en fin individual de una libre *praxis* constituyente (el pase —concebido en función de todo el campo organizado y como medio de su reorganización ofensiva— se vuelve la ocasión de combinar las posiciones y los movimientos del organismo individual en sus relaciones individuales con el balón, en función de la táctica individual de tal adversario que la quiere interceptar; el momento esencial de la acción se vuelve el del *combate singular*. Incluso antes de pasar el balón a tal compañero de equipo y de ver revelarse la salida de esta decisión progresivamente, hace falta que el individuo triunfe *por sus cualidades perso-*

[1] Definitivamente (se separan) o temporalmente (el equipo vencedor queda estrechamente unido hasta el próximo partido, pero *de otra manera*).

nales de otro individuo que ejerce la misma función que él en el grupo adverso, luego que en principio se ha beneficiado del mismo entrenamiento, etc.). Pero esta transformación del poder práctico en libertad solitaria no es sino un momento de la metamorfosis que se acaba por el descubrimiento en la objetivación común; y este desenlace da *precisamente el sentido* del paso a la libertad solitaria, que está expresamente designada como mediación entre el individuo común (que a pesar de todo se define fundamentalmente por un límite inerte que se tiene que reactualizar en libertad) y la objetivación común que se realiza *al mismo tiempo* que el acto singular (reorganización *alrededor* del pase) y refleja el objetivo común del individuo común. Por la mediación de la *praxis* singular (de cada uno y de todos), el individuo común *se objetiva* como individuo común en la objetivación común que le produce y que se produce por él. El momento de la libertad está hecho para ser silenciado, porque negaría al equipo al proponerse para sí.

Por lo demás, es lo que ocurre cuando "no se tiene espíritu de equipo", lo que es raro en los deportes y en el trabajo o en la investigación, pero más frecuente en algunas actividades contradictorias, como, por ejemplo, en el teatro. El "gran" actor, es decir, el monstruo consagrado, carece de espíritu de equipo; no significa esto (o por lo menos no significa necesariamente, porque también ocurre) que caiga en la singularidad de más acá (que llegue tarde, que ensaye cuando tenga ganas, que se niegue a actuar alegando una enfermedad inexistente, etc.), pero todo esto quiere decir *en todo caso* que su libre *praxis* se propone para sí como *individualidad de más allá.* Se afirma *solo,* sobre la base del fin común, de la empresa común, de la organización común (cada personaje es una función definida por conductas, discursos estrechamente condicionados por la organización recíproca de tiempos y lugares). Este hecho da ya un presentimiento de lo que será —como veremos muy pronto— la usurpación: cambia los lugares fijados, los tiempos del discurso, el orden. Ahora bien, en la individualidad como *más allá del poder,* no tenemos una vuelta a la serialidad, sino una confiscación del poder en provecho de uno solo. No vuelve a encontrar su soledad: se vuelve unidad en acto del grupo. Y al servir a la empresa

común cada uno está *sirviéndole* (Macbeth o Lear). Volveremos sobre ello más detenidamente.

No habría que creer, sin embargo, que el "espíritu de equipo", es decir, la estricta interdependencia de los poderes en relación con el objetivo común, llegue a reducir a su función al agente concreto. Sólo sería verdad en el caso en que la situación —por su cotidiana banalidad— se pudiera asimilar en una generalidad abstracta (buen tiempo, no mucho calor, el viento se ha calmado, el equipo del lugar juega en su campo con el equipo del pueblo vecino, que le es familiar y netamente inferior). A partir del momento en que aparecen urgencias imprevistas (lo que es la regla en cierta forma), la iniciativa individual adquiere una importancia considerable; en la objetivación final, es decir, en la totalización de la empresa por su resultado, el grupo como totalidad pasada ya no se define por el orden de sus funciones, sino por la integración real de sus actos particulares en la *praxis* común y por la jerarquía de las iniciativas individuales en el marco de la lucha "general". Sin embargo, cada tercero aprecia la importancia de *ese* tercero ("Por suerte estabas ahí...", "Si no hubieras corrido para...", etc.) *en la objetividad total,* es decir, a partir del partido como totalización que *ha estado en curso* y se ha suprimido *en un objeto* (la victoria). Esta totalización superada (*totalidad-en-el-pasado*) es la realidad concreta de la *praxis* organizada en todas sus contingencias y en todos sus accidentes materiales (debidos a las circunstancias materiales del derredor), es decir, de su temporalización histórica; por el contrario, la función (en el comienzo del partido, por ejemplo) es para cada uno significado común y parcialmente indeterminado de posibilidades. El individuo se manifiesta, pues, para el grupo, tras la acción, como momento concreto de la totalidad pasada, como estructura de irreversibilidad en su temporalización, luego como *individuo común.* Pero este individuo común está definido como individualidad histórica y concreta en tanto que su acción ha sido un momento imprevisto (e imprevisible a partir de la función) de la empresa común, o si se quiere, del arreglo llevado a cabo por el grupo sobre el grupo. Lo que queda descubierto por el grupo como *común* es la individualidad *singular* de su acto (en tanto que esta iniciativa está justificada por los desarrollos ulteriores).

En él, el grupo toma conciencia de haber asegurado su empresa común con una maniobra arriesgada y lograda. O, si se quiere, en él, cada tercero toma conciencia de la libertad práctica (libertad constituyente de la *praxis*) como *libertad creadora en el individuo común*. Esta ilusión retrospectiva no deja de ser una estructura común: el grupo-totalización se vuelve sobre sí mismo en tanto que totalidad superada y, *en esta totalidad superada*, aprehende la libre *praxis* de tal tercero como superioridad práctica de tal individuo común. *Fulano*, por ejemplo, es *un buen guardavalla: es eso* porque ha salvado varias veces a su equipo con sus actos individuales, es decir, con una superación de sus poderes en una práctica creadora. Pero si resulta posible hablar en el campo práctico-inerte del ser-de-clase, por ejemplo, ya sabemos cual es la razón: el sistema complejo de las alienaciones hace que la *praxis* individual realice su ser queriendo superarlo. Aquí, tenemos que comprender que ocurre lo contrario: el individuo supera a su ser común para realizarlo; y *no se es* guardavalla o *medio-mêlée* [medio-serum] como se *es* asalariado. La función, como ser común, es determinación indeterminada que se temporaliza como enriquecimiento positivo en unas circunstancias que se presentan como imperativos concretos que necesitan opciones concretas; así, en cuanto el individuo común "hace" una de esas opciones, se supera como individuo común para perderse en la objetivación común. Lo que se llamará después *el* guardavalla, el delantero centro, etc., en el grupo organizado ("Tenemos un guardavalla excelente, pero nuestros defensas no son extraordinarios", etc.), es decir, *el individuo común en tanto que su función está determinada por sus actos pasados* (y se caracteriza así por sus posibilidades futuras: se *contará* con el guardavalla, se apoyarán en él para tal o cual operación) no pose sino un *ser pasado*. Este ser —que es el objeto de una designación intemporal (cuando se trata de un proceso que se ha temporalizado) — se descubre en la aprehensión práctica y retrospectiva de la empresa común; pero en el momento de la temporalización no es: es la libre *praxis* orgánica que supera a la función para anularse en la objetivación común pero que, en tal circunstancia particular, aparece como significación irreductible de la totalidad estructurada y superada. La función es limitación abstracta, inercia

conservada y superada por el acto (en el momento de la temporalización) o, si se permite la expresión, es la singularidad de la individualidad común en tanto que el acto, en el pasado, se encierra en los límites que ella prescribe (no por haber podido realizar más que su poder, sino por haberse dado expresamente como objetivo esta realización). En el grupo organizado, durante los momentos en que se afloja la tensión (sin que por eso se disuelva el grupo), el individuo común aprehende su función como singularidad común: el *sentido pasado* de su presente es a la vez su tarea como prescripción -juramento y sus *gestos* como actualizaciones superadas de su tarea en el curso de las empresas anteriores; el *sentido futuro* de este mismo presente funcional es la determinación de su poder (en el seno de las empresas futuras) por posibilidades concretas que se definen sencillamente como superación proyectiva de los gestos pasados y su metamorfosis en un más-allá futuro de la pareja derecho-deber: el *buen guardavalla* está singularizado como individuo común en tanto que se ha producido en el porvenir con sus acciones pasadas como capaz de *hacer más* de lo que se le exige a cada uno en el nivel normal de la organización. Se vuelve capacidad. Ahora bien, esta *capacidad* como determinación del porvenir posible no es más que la libertad práctica y constituyente del individuo orgánico vivida como libre singularidad futura del individuo común; es la *praxis* pasada y superada en tanto que el miembro del grupo organizado la vive como la singularización de su ser-en-el-grupo; es la libertad pasada en tanto que está vivida como *exis futura*. Al dejar que la totalización común absorba a su libre *praxis*, el individuo común se ha vuelto a apropiar a su ser-en-el-grupo como libre determinación por encima de la tarea y del juramento.

Acabamos de aprehender por primera vez la relación compleja del organismo práctico en el trabajo y del individuo común en tanto que función. Pero esta experiencia nos enseña que la eficacia del individuo común, en tanto que miembro integrado en el grupo, depende totalmente del momento mediador de la *praxis* orgánica, aunque esta *praxis* sea por sí misma utilización de instrumentos comunes y descubrimiento, a través de ellos, del campo común que define al grupo. Lo que significa que la organización es la operación real que el

grupo efectúa sobre sí mismo como distribución de las tareas en función de la *praxis* común. La *praxis* común, por el contrario, es el condicionamiento mutuo o sucesivo de las funciones en tanto que una multiplicidad de acciones individuales las inscribe concretamente en una situación definida. La única acción específica y directa del grupo organizado es, pues, la organización y su perpetua reorganización, o dicho de otra manera, su acción sobre sus miembros. Con esto, queremos señalar, claro está, que los individuos comunes deciden sobre las estructuras internas de la comunidad y no que el grupo-en-sí las imponga como categorías. Pero lo que importa aquí es que según este punto de vista la función se define simultáneamente como tarea que se tiene que cumplir (una operación que se define a partir del objeto transcendente) y como una *relación* entre cada individuo común y todos los Otros. No se trata de una pura relación lógica y formal, sino que sabemos, por el contrario, que tiene que ser en cada caso una determinación de la tensión "derecho-deber" que es el lazo objetivo e interno de una comunidad en vías de organización. Con otras palabras, la *relación* es originalmente sintética y práctica, ya que especifica el poder de cada uno sobre todos y sobre cada uno; hay que definirlo como relación humana de interioridad. Pero, al introducir esta especificación por la presión de las circunstancias, el grupo que se organiza tiene que pasar de la homogeneidad fluida (siendo *el mismo* cada uno, aquí y en todas partes) a una heterogeneidad regulada. La alteridad reaparece explícitamente en la comunidad. Su origen puede ser transcendente: si la comunidad se diferencia, es que, en la unidad de una misma amenaza, los peligros y los medios de defensa (o de ataque) *son siempre otros* y varían en función de las determinaciones espaciales y temporales. Pero el origen de la diferenciación puede ser interno, en la misma medida en que el conjunto instrumental que caracteriza a un grupo (en su evolución) puede ser considerado como el objeto común inmanente de esta comunidad; en tal caso, la distribución de las tareas se da como objetivo una mejor utilización del equipo técnico, o tiene lugar por la presión de los nuevos inventos y de las nuevas herramientas. Lo que en todo caso cuenta es que el grupo reinterioriza la alteridad para luchar mejor contra ella, ya sea para

dominar a las complejidades de un objeto inmanente, ya para enfrentarse con una diversidad transcendente. En el grupo organizado, la alteridad de los miembros es a la vez inducida y *creada*. Después del juramento, en efecto, cada tercero se mantiene *el mismo* que los otros terceros, aunque el juramento esté hecho con vistas a una diferenciación (aún abstractamente prevista). O, si se quiere, por medio del juramento, el tercero se compromete a negar toda posibilidad de alteridad en tanto que podría provenir de su acción de individuo práctico o de cualquier *exis* (el joven juramentado del grupo de combate recibe por la situación una nueva *exis*: es, por ejemplo, el que no ha combatido nunca, el que no es aguerrido, etc. Lo que en el momento de la paz civil no era sino una determinación abstracta y puramente lógica, en la *praxis* por la presión enemiga y por el objetivo común, se vuelve *exis* —conjunto de posibilidades negativas, no saber disparar, tener miedo, etc.—, y esta *exis* lo distingue, por ejemplo, del veterano que se juramenta a su lado, es *otro* distinto de un combatiente aguerrido. Pero el joven combatiente jura con su juramento que va a poner entre paréntesis esta alteridad, que la va a volver accidental y desdeñable). Pero en el desarrollo dialéctico del grupo estatutario y en su paso al grupo organizado, se puede ver claramente que la función del juramento (ejercer terror en el Otro y, haciendo tabla rasa de todo, instaurar en cada uno la dictadura del Mismo) es fundar la reintroducción de la alteridad. Se la suprime, diría Lévy-Strauss, en tanto que Naturaleza, para reinteriorizarla en tanto que Cultura. La alteridad-cultura se vuelve invento del hombre y libre medio de mantener al libre grupo cuando éste puede asociar indisolublemente las dos cuestiones siguientes: afirmar la indiferenciación radical y la rigurosa equivalencia de sus miembros en tanto que individuos comunes (por el juramento); sobre esta equivalencia perfecta, producir él mismo alteridades funcionales, es decir, que definan al Otro en el Mismo por su empleo [1]. Así cada uno es

[1] En realidad, como hemos visto, el proceso real muchas veces es más complicado, ya que el grupo estatutario —cuando no está pulido— se desarrolla y se organiza inventando la función según alteridades -naturaleza. "El que sea más fuerte hará esto", etc. Pero basta con señalarlo. Profundamente, el proceso es el mismo: en este nuevo caso, sim-

Otro en el grupo en tanto que el grupo lo ha decidido así y en la sola medida en que esta alteridad es una relación definida por una regla, conforme a una *praxis*, y en que esta relación *en tanto que establecida* puede ser el objeto de una comprensión práctica. Como miembro de una serie, no comprendo por qué mi vecino es Otro; la alteración serial refuerza la alteridad accidental (nacimiento, organismo) y la torna ininteligible; como miembro de una organización comprendo que el Otro es un invento práctico y significante de *nosotros-los-mismos*. Según este punto de vista, la *relación conmigo* de tal compañero de equipo es perfectamente comprensible: si se quiere, es el medio, el objeto, el principio de toda comprensión práctica en el grupo organizado. Es otro *porque es necesario* (con la perspectiva del objetivo común y de la *praxis* común que dibuja en el horizonte) que esto o aquello sea cumplido para que tal otra tarea se cumpla y condicione mi posibilidad de cumplir la mía. Y el lazo teleológico de estas funciones está dado inmediatamente en el acto funcional: nadie necesita hacerlo explícito en el discurso o tomar un punto de vista contemplativo de ello (lo que, por lo demás, sería imposible). Actuar y comprender son una sola cosa. Al comprender mi fin, comprendo [1] el del Otro y comprendo los dos —y los de todos los Otros— a partir del objetivo común.

plemente, la utilización común de una diferencia natural la suprime como naturaleza (accidente, casualidad, influencia negativa y serializante del pasado individual o características orgánicas singulares) y la consagra como cultura. Este forzudo se vuelve función y su poder es su fuerza: el grupo lo ha consagrado en él; es lo que originalmente significa: "Dad todo, que todo se os devolverá". Imperativo típico del grupo; quiere esto decir: negad en vosotros la alteridad negativa, despojaos de la alteridad común en provecho común (negad vuestra juventud, vuestro miedo; dad vuestro vigor y vuestra agilidad), renaceréis como individuo común y producto del grupo *sin alteridad negativa*; en cuanto a la alteridad positiva, es poder creado y consagrado en vosotros por el grupo, y, como tal, puede ser ampliada (la fuerza física por el entrenamiento, por un arma, etc.). Indico todo esto al pasar, pero tomo hechos muy simples por el deseo de aprehender mejor (aunque más abstractamente) la inteligibilidad.

[1] Que no se objete el caso *mucho más frecuente* en que en el interior de tal o cual grupo el individuo común ya no comprende la función de los Otros, o no comprende que tal función sea ocupada por Otro y no por él. Pido paciencia y recuerdo que la experiencia dialéctica es circular. Volveremos sobre ello cuando nos lleve la experiencia.

Y en la medida en que el grupo restituya como poder consagrado a las "cualidades" individuales, la diferencia de cultura o de fuerza física que aventaja a tal Otro recibe, por decirlo así, un estatuto de inteligibilidad: todo ocurre como si el grupo hubiese producido en tal lugar la fuerza o el cerebro de que tenía necesidad. Así es que mi relación con este cerebro o con estos músculos en primer lugar será social, fundada en la ubicuidad del juramento y la equivalencia de *los mismos*. No es primero un hombre más fuerte que yo, sino que es un refuerzo de la defensiva común en tal lugar que corre más que otro el riesgo de que lo ataquen. Pero este refuerzo práctico tiene como condición expresa la fraternidad igualitaria; sólo es una especificación; la relación juramentada de fraternidad queda canalizada con una relación de función. En realidad, en los pequeños grupos organizados (sin relación directa con la aparición del mando) se tiene cuidado de determinar exactamente los límites de los poderes de cada uno, lo que es de la competencia de tal tercero y lo que es de la competencia de tal otro. Los conflictos que tienen lugar en el interior del grupo nacen con frecuencia por haber quedado las competencias en tal o cual punto indeterminadas, o por crear una circunstancia nueva, al formular un nuevo problema, una indeterminación provisional (luego en la relación entre los hombres) en determinadas funciones. Así la libertad, como *praxis* común, ha inventado primero el lazo de socialidad bajo la forma del juramento; ahora inventa las formas concretas de la relación humana. Cada función como relación de mí con tal Otro o con todos los Otros se define *negativamente* como límite recíproco (directo o indirecto) de competencias y positivamente como acción que requiere y permite mi acción. Pero la función es el individuo común o el Ser en el grupo de cada uno. En el nivel de la organización, el ser-en-el-grupo ya no es más que una determinación abstracta y polivalente de las relaciones humanas, es la relación organizada que me une a cada uno y a todos. Pero esta *relación humana*, al expresar concretamente un *ser*, recibe su inerte rigidez. Se trata, en efecto, de reciprocidades de poderes fundados en el juramento, es decir, en la libre negación de determinadas posibilidades. En realidad, las relaciones entre individuos comunes, en tanto que estas relaciones se presentan como tempo-

ralización de su "ser" dentro de límites determinados, tratan de no dejar nada indeterminado (esto resulta claro, por ejemplo, cuando una asociación, establece, en sus primeras sesiones, su comisión directiva, sus secretarios, su tesorero, sus comisiones, etc. Más claro resulta aún cuando las relaciones son jerárquicas). La definición de las competencias, al ser *distribución de tareas*, implica que tal individuo funcional no pueda mantener nunca con tal otro un tipo determinado de relaciones. Es el sentido negativo de todos los "reglamentos". En el grupo organizado, la relación humana comporta sus propios límites libremente aceptados. Pero, como antes hemos visto a propósito de la tarea, la limitación concreta de las relaciones estatutarias corresponde a un enriquecimiento positivo: en realidad, en los límites de relaciones jerárquicas, por ejemplo, se ve cómo se diferencian muchas sub-posibilidades, en tanto que en el grupo juramentado, la única posibilidad, en su abstracción entera y su perfecta indeterminación, era para cada uno mantener al grupo contra toda especie de amenazas externas e interiores. Se trata de lo mismo (en un sentido negativo). Pero la relación jerárquica del superior con el subordinado, por ejemplo, consiste precisamente en evitar las rupturas internas (insubordinación o dejar-hacer) con conductas positivas y adaptadas (negativa conjunta del voluntarismo y del continuismo, etc.). Por otra parte, el fin de los juramentos era urgente pero vago todavía; el juramento del "Juego de la Pelota" es un ejemplo: ante la amenaza aún imprecisa pero de una hostilidad creciente de la aristocracia y de la corte, los diputados del Estado llano juran que *no se dejarán desunir*. Ignoran la táctica que tienen que seguir. Además, es el pueblo de París el que resuelve el problema. Por el contrario, la unión del grupo organizado siempre está definida por su objetivo, y éste es *concreto*. Las relaciones entre individuos comunes tienen, pues, que estar inventadas sin cesar en los límites prescriptos por una tarea concreta, y con la única perspectiva de llevar a buen fin esta tarea.

Ahora bien, esta relación ya no es la simple relación indeterminada de cada uno con cada uno, con todos y por todos: es ante todo una determinada reciprocidad mediada que une a un X con un Y (o con varios Y); la mediación

la opera por el grupo entero como totalización en curso (y no como conjunto de unidades), es decir, como *praxis* común que se promulga sus leyes; y el término común X tiene relación con cada uno y con todos por intermedio de nuevas reciprocidades —uniendo esta vez a X con M, y por medio de estos M, con N, etc.—. Cada individuo común está así especificado y sus relaciones directas o indirectas, en el interior del grupo, son necesariamente específicas y se establecen con otros individuos especificados; además, en este encadenamiento de relaciones específicas que unen a un X con los Y, y luego, *por medio de los Y*, a los M, y por M a los N, etc., el grupo vuelve a intervenir en cada nueva relación, como *praxis* totalizadora y definida por su objetivo, para llevar a cabo la mediación. Sin embargo, la estructura aquí considerada es muy simple; en realidad se complica por sí misma: en efecto, siempre hay que notar que hay una posibilidad concreta para que la relación mediada de X a N se haga *a la vez* y *en una misma relación* por una cadena indirecta de relaciones específicas *y* directamente. En el caso en que sea realizada esta posibilidad, quedan dos sub-posibilidades: o la relación directa y la indirecta de X con los N no difieren en cuanto a la especificación (el general hace transmitir las órdenes a los soldados por la vía jerárquica, pero en determinadas circunstancias se puede encontrar directamente frente a una unidad combatiente y les da las órdenes personalmente), o la relación directa y la indirecta son de diferente especificación (*en principio* —no se trata aquí de examinar la verdad del hecho— la relación jerárquica e indirecta de un director soviético con los obreros y los empleados se duplica en el interior del Partido —del que seguramente es miembro el director, y en el que están inscritos muchos obreros y empleados— con una relación directa en la que la jerarquía queda disuelta y reemplazada por otra jerarquía. Llevado al límite, hipótesis estrictamente *lógica* y que nunca se realiza, el director podría dar órdenes indirectamente a un dirigente local del Partido, y como miembro obedecerle directamente por estar directamente a sus órdenes). Además es frecuente que ambos casos se den conjuntamente y definan un mismo poder en relación con dos sub-grupos diferentes. Un X, con unos M, en una relación directa y una relación indirecta de especifi-

cación idéntica; con unos N tiene una relación directa y una relación indirecta de especificación diferente. Estas relaciones diversas se pueden establecer en el momento de la distribución de las tareas. Tampoco es raro que se precisen durante la acción común. Conviene añadir además que, si el grupo es numeroso y está relativamente disperso, las relaciones indirectas tienden a perderse en lo indefinido; o es la limitación de las competencias que deja indeterminada a la relación común que tiene que unir a individuos comunes con los poderes especificados en toda una zona interior; en estos dos casos, la relación original "Terror-Fraternidad" reaparece en su desnudez —en general en su forma positiva—, estos individuos comunes cuya existencia conozco, que trabajan en la *praxis* común y a los que no puedo alcanzar directamente, son *mis hermanos*. Sólo que la fraternidad como afirmación de que cada Otro es el Mismo no suprime la heterogeneidad. Cada uno de estos trabajadores, de estos deportistas o de estos combatientes, es mi hermano *en tanto que por su función diferenciada* me ordena y me permite cumplir *mi función*. La fraternidad se descubre en su desnudez abstracta entre individuos heterogéneos como la relación inmediata y fundamental que subsiste en ausencia de una relación especificada. En las relaciones funcionales —directas o indirectas—, este lazo fundamental subsiste, como la toba sintética sobre la cual se construyen todas las relaciones; pero no se deja aprehender en su fuerza abstracta, precisamente porque está ahí para fundar las diferenciaciones. El lazo de dos individuos comunes en el seno de un sub-grupo puede ser, pues, designado abstractamente por ellos como fraternidad; en realidad —salvo en el caso en que la coyuntura histórica disuelva las especificaciones sin romper el grupo—, se trata solamente de una determinación del discurso. En su acción recíproca, en su función, en su relación específica, como mediado, actualizan el lazo fundamental y lo transforman afirmándolo; pero en este nivel de la *praxis*, el discurso es práctico y concreto: se emplea para dar órdenes o para nombrar las funciones respectivas de cada uno.

Además, cuando he tomado arbitrariamente a "un X" en su relación con los Y, para ir deprisa he supuesto un comienzo absoluto. No tiene importancia si se restablece el verdadero movimiento de la experiencia dialéctica, pero cometeríamos un error si nos detuviésemos en esta manera de clasificar y de pensar; en efecto, si hubiese que partir arbitrariamente del sub-grupo de los X y del sub-grupo de los Y o de cualquier otro para considerar el conjunto de las relaciones mediadas, tendríamos que admitir que hay un caso por lo menos en el que todas las estructuras son *independientes* unas de otras: aquel en que se descubren el grupo y sus estructuras a partir de una cualquiera de ellas. En realidad, las relaciones de X con los sub-grupos de Y, de Z, etc. sólo toman un sentido en el *medio propiamente dicho* de la organización, es decir, de la *circularidad*. Porque la posibilidad de empezar en todas partes el descubrimiento de las relaciones específicas en realidad significa que cada relación es doble: X no tiene unión funcional con Y y Z sino en la medida en que las relaciones específicas, directas e indirectas, de todos los poderes individualizados del grupo vuelven sobre él para especificar su poder. Dicho de otra manera, puedo determinar *a priori* tanto los poderes de X a partir de Y como los de Y a partir de X. Naturalmente, se trata de una determinación lógica: la *praxis* real acentúa las subordinaciones y coordinaciones, temporal o definitivamente. Pero si la estructura práctica de un grupo organizado tiene una orientación, si, *prácticamente*, es esta orientación la que tengo que buscar ("¿quién es el responsable?", "¿a quién me tengo que dirigir?", etc.), esta lectura vectorial no suprime la estructura circular; en efecto, ésta no es más que la determinación del medio "Fraternidad -Terror" *por la reciprocidad mediada*.

Hemos descubierto en la experiencia que el grupo organizado era —cualquiera que sea concretamente— una circularidad compleja de reciprocidades mediadas, directas e indirectas. Con esto no hace más que enriquecer esa primera reciprocidad que hemos visto que constituía el lazo original del grupo en fusión. Pero no podemos ir más lejos sin examinar este nuevo tipo de reciprocidad, que nace de la reciprocidad fundamental y que es una construcción del grupo, y, digamos todo, un producto de su trabajo con la relación original.

Ahora bien, el primer efecto de este trabajo es que ha invertido la relación fundamental. La reciprocidad mediada en el grupo en fusión surge de la *praxis* misma como relación

de convergencia entre dos terceros que se aproximan uno al otro en el movimiento generador del grupo: me veo venir en el otro (el mismo) en tanto que el otro se ve venir en mí y por ese movimiento de reagrupamiento cada uno se torna tercero constituyente y tercero constituido uno tras otro. La reciprocidad es relación directa, convergente, vivida. Hemos visto cómo las vicisitudes de la acción, y luego las transformaciones de la situación, engendran poco a poco la diversidad de las tareas. Desde el grupo en fusión (*en otro lugar*, siempre es *aquí*; pero *en otro lugar* el enemigo es otro y se comporta de otra manera) esta diversidad se interioriza; el grupo vuelve a inventar su unidad en la libertad del juramento contra los peligros de la diferenciación. Pero el juramento como relación fundamental entre los agentes es *reciprocidad*. Sólo la reciprocidad puede producir la libre limitación en mí de mi libertad: ya he mostrado cómo me encontraba en mí mismo como Libertad-Otra en tanto que era en el Otro su garantía de ser siempre el Mismo que yo y en tanto que el juramento del Otro me garantizaba contra el mismo que él. Hay reciprocidad, pero en tanto que permite calificar la libertad práctica por la inercia es ya una reciprocidad *trabajada*. El juramentado ha empleado la mediacón por el grupo para transformar enteramente la libre relación espontánea que hemos descubierto en el comienzo de nuestra experiencia. Desde el momento del juramento, la reciprocidad es *centrífuga*: en lugar de ser un lazo vivido, concreto, producido por la presencia de dos hombres (haya o no mediación), se vuelve *el lazo de su ausencia*: cada uno en su soledad o en el medio del sub-grupo deduce sus garantías y sus imperativos de la calificación en inercia de individuos comunes que ya no ve. En este sentido, ya no es la invención viva de los lazos que se llama reciprocidad: por el contrario, es la inercia recíproca. Por el juramento, el hombre se levanta contra el poder separador de la materialidad inerte (distancias espacio-temporales, obstáculos, etc.), pero al mismo tiempo la interioriza, y la reciprocidad como inerte límite de la libertad viene al hombre desde el exterior como exterioridad contra la exterioridad, y existe en él como *materia trabajada*. Es esta misma inercia, apenas desbastada, la que afina en cada uno la función, la que transforma en tarea precisa, en relación práctica

con instrumentos, un lugar, enemigos o cosas. Y como esta reciprocidad inerte se estableció para fundar los poderes como alteridad reencontrada en el seno de la libertad, hay que comprender esta aparente paradoja: la heterogeneidad de las funciones (hasta en el caso de la jerarquía) no es sino una determinación de la reciprocidad inerte. Digo que es una aparente paradoja porque las relaciones que unen a dos términos heterogéneos y que tratan de alcanzarlos en su heterogeneidad parecen —por lo menos según el punto de vista de la lógica positivista— relaciones vectoriales, es decir, unívocas. Entre tal individuo común y tal otro se puede establecer un doble sistema de relaciones orientadas (en sentido inverso). Pero las diferencias de sus funciones parece que no permiten fundir estos dos sistemas en uno solo con doble sentido. Este médico cuida del adjunto del alcalde; vota por él en las elecciones municipales. Existe, pues, un conjunto de relaciones que van del médico al enfermo (los *cuidados*, el conocimiento práctico de ese cuerpo y de sus deficiencias), otros que van del enfermo al médico (confianza, honorarios, etc.); al mismo tiempo, añadimos otro sistema relacional: administrador administrado, elector elegido. Todas estas circunstancias, como es natural, interfieren, y estas relaciones se condicionan. Lo que no impide que la reciprocidad parezca excluída *a priori*: sería absurdo decir que el médico es al enfermo lo que el enfermo es al médico, y aún más posiblemente que el médico es al enfermo lo que el administrador es al administrado.

Pero es que hemos tomado nuestro ejemplo a propósito en una situación social que no se caracteriza (o no se caracteriza necesariamente) por la pertenencia de los individuos al mismo grupo organizado. Así la heterogeneidad se funda más o menos (más adelante veremos en qué medida) en la alteridad serial y sufrida. Verdad es que este médico cuida a este adjunto porque pertenecen al mismo grupo político (se conocieron durante una campaña electoral, etc.). Pero no es verdad que se haya hecho médico para que el otro sea adjunto, ni inversamente. En el grupo organizado, por el contrario, la heterogeneidad se ha calcado de las necesidades de la *praxis*, se ha inventado sobre la base de las recíprocas garantías y es determinación de la reciprocidad mediada. Es lo que a veces se llama —aunque impropiamente— interdependencia. Pero co-

mo hemos visto, la interdependencia puede ser sufrida en la alteridad serial: en la reunión inerte cada uno depende de los Otros en tanto que son Otros y en tanto que él mismo es Otro. La interdependencia es aquí la libre inversión serial: cada uno se hace dependiente del Otro en tanto que ambos son *los mismos*. La mediación de las funciones es la *praxis* común: el grupo me produce como poder de realizar este detalle de la *praxis* común para que esta *praxis* pueda realizarse en totalidad y detallarse objetivándose; con el cumplimiento de esta función, permito, a través del desarrollo de la acción común, que cada función particular se detalle, que se realice como otro detalle de la objetivación. Así la reciprocidad de dos funciones radicalmente heterogéneas se mantiene ininteligible en tanto que no se cuida en mediarlas por el grupo práctico, pero descubre su inteligibilidad plena al que comprende las dos funciones a partir de la *praxis* común. No entendemos con esto, sin embargo, que *todos* los grupos organizados, *todos* los agentes sean indispensables. Eso, evidentemente, depende del objetivo y de las circunstancias; si se quiere, hasta hay una utilidad marginal del individuo común, ya que, según las circunstancias (falta de medios financieros, falta de armas o falta de hombres) se suprimen funciones *en un orden determinado*, que es variable según la *praxis* y según el fin. Pero esta reorganización siempre posible, en función de alguna rareza, es en realidad la creación de otro grupo, con otros medios, y muchas veces, un objetivo más limitado. El problema no consiste en determinar *quién* es indispensable para la acción común y *quién* no lo es; o más bien, este problema es práctico y no crítico: lo que para nosotros importa es que en el grupo en acción la organización de los poderes y de las tareas crea un medio interno y concreto con sus estructuras, sus tensiones, sus relaciones inmanentes; este medio interno en tanto que se define en relación con el objetivo transcendente es la realidad práctica del grupo, su fisonomía y su objetividad interna. En tanto que esta función mantiene esta realidad objetiva, a través de acontecimientos definidos, y para una multiplicidad dada (y en condiciones fijas o poco variables: presupuesto, medios de comunicación, etc.), es la reciprocidad de los otros. Evidentemente, ésta o aquélla se puede atrofiar y desaparecer cuando la

situación se transforma; pero eso no ocurrirá sin que el grupo proceda a realizar una recomposición y sin que modifique las relaciones internas de sus miembros, luego su estructura. Las funciones son recíprocas porque en la reciprocidad contribuyen a mantener entre todas una determinada fisonomía interna del grupo en actividad, es decir, en tanto que han sido definidas por *un plan práctico* que es el esquema director de la acción. Un grupo político que se depura y sobrevive a la depuración prueba de esta manera que los miembros depurados no le eran indispensables; pero al mismo tiempo se vuelve otro y el nuevo estatuto que se da le define irreversiblemente. Además, la mayor parte del tiempo, todas las funciones son igualmente indispensables; es que están establecidas a partir de determinadas técnicas y de determinados instrumentos que, a su vez, han contribuido a definir un determinado tipo de acción. Esta acción puede parecer luego derrochadora y poco eficaz, pero será según el punto de vista de otras técnicas y a partir de otros instrumentos. En ningún caso se trata, pues, de jerarquizar las funciones en lo absoluto (cuando se definen en una temporalización fechada), sino que, *por el contrario*, la característica fundamental de un grupo organizado es que se condicionan y se garantizan por la mediación de la *praxis* común en curso. A partir de aquí, cada una se vuelve la significación del otro en tanto que está ella misma significada por la *praxis*, y cada una contiene a la otra en su actividad práctica. Es particularmente visible en los pequeños grupos rigurosos y estrechos, como el equipo deportivo, en el que cada movimiento del compañero, aprehendido *en su diferenciación funcional*, está descifrado en el movimiento mismo que suscita en otro compañero del equipo en tanto que función diferenciada, a través del campo práctico definido por la acción de grupo y en función de todos los otros movimientos [1]. La mediación para ese guardavalla o ese centro delantero es el campo mismo en tanto que la *praxis* común hace de él una realidad común y práctica que se tiene que ocupar, que recorrer, con un coeficiente variable

[1] En realidad, en un partido de fútbol, todo se complica a causa de la presencia del equipo contrario. Hay reciprocidad positiva entre los compañeros de equipo en una rigurosa unión con una reciprocidad negativa y antagónica. Pero esta complejidad nada cambia en nuestro problema.

de utensiliaridad y de adversidad; y cada reorganización en curso del equipo en el campo lo constituye *por el campo mismo* como *funcionalmente situado* (en relación con la pelota, con tal adversario colocado delante de él, etc.). Pero en cuanto asume y supera esta situación espacio-temporal con su *praxis* (conforme a su función), queda modificada *recíprocamente* la situación común de todo el equipo. Para un espectador, comprender un partido es justamente descifrar, como totalización perpetua, a partir de un objetivo conocido, las especificaciones funcionales y singularizadas de la reciprocidad mediada.

Sólo que la *reciprocidad inerte* no se reduce a las formas simples que acabamos de considerar. Es, desde luego, y se mantiene centrífuga, se afirma contra el vacío y la separación. Pero acabamos de ver su estructura original: lo que A hace para la *praxis* común es necesario para que B pueda hacer lo que hace, e inversamente. Se complica con la presión de las circunstancias por la simple razón de que se ha vuelto una especie de materialidad inorgánica de la libertad. Así, en cierta forma, la materialidad inorgánica se vuelve por ella mediación entre los agentes prácticos, como la cosa trabajada (metal precioso, etc.) en el campo práctico-inerte. Lo que significa que el grupo actúa sin cesar sobre ella para modificar sus posibles contra-finalidades y que sólo puede actuar instaurando nuevas reciprocidades: en efecto, *la organización* como *praxis* interna no puede producirse ni mantenerse en el medio de la reciprocidad sin hacerse determinación de esta reciprocidad como libre relación inerte de interioridad sintética. Pero siempre hemos descrito el grupo organizado como si estuviese compuesto por individuos relativamente homogéneos o difiriendo solamente por algunas cualidades cuya diversidad misma se adapte felizmente a la diferenciación de las funciones. En rigor, sería el caso para grupos selectivos que aseguren ellos mismos su censo según determinadas reglas. Pero el grupo organizado es un género muy amplio cuyo grupo selectivo sólo es una pequeña especie. En realidad, la organización se hace en el acto, con los medios del momento y los hombres que están ahí (por lo menos en la mayor parte de los casos y en el mundo vivo de *la actividad constitutiva*). Así, pues, el lazo sintético de unidad y la regla de reciprocidad

—que delimitan al grupo en relación con las otras multiplicidades y en una determinada multiplicidad inerte hasta entonces— hacen aparecer positivamente, en el interior de la interioridad producida y en función de esos lazos de interioridad, diferenciaciones que, *fuera del grupo*, sólo eran inertes relaciones de exterioridad y que en el grupo se vuelven *reciprocidades no queridas*. Se me entenderá mejor con un ejemplo: sabemos desde el principio de esta experiencia que una nación no es un grupo. Y por esta razón, la proporción de jóvenes y de viejos depende en ella de procesos complejos (los únicos que representan lo concreto absoluto, como veremos, es decir, el perpetuo conflicto de la *praxis* de grupo y de los procesos práctico-inertes, la presencia de las estructuras comunes hasta en la serialidad, y de la serialidad hasta en los grupos organizados) que *tomados en el conjunto* no pueden corresponder a una *praxis*: por estos procesos, en efecto, el demógrafo, a título de factores inmediatos, designa las conductas sexuales en las diferentes clases de una sociedad definida, los progresos de la higiene en los hogares, los de la medicina, es decir, la técnica médica en su relación con la proporción de mortalidad infantil y senil. Esto tomado, en realidad, *en* una sociedad ya definida por la relación de sus niños con sus viejos, es decir, que lega a la nueva generación una determinada estructura demográfica sobre la base de la cual las corrientes demográficas surgidas de nuevas condiciones van a modificar parcialmente los datos heredados. Y claro está, Marx lo mostraba en un pasaje que ya he citado en la primera parte, la "población" es un abstracto: sus variaciones nos remiten al conjunto de las condiciones materiales y del proceso histórico. El censo de nuestra natalidad posterior a la guerra es, pues, un proceso que se observa en su desarrollo sin poderse captar enteramente en su significación (se creyó primero en un fenómeno pasajero, común a todas las postguerras. Pero persiste y se instala un tanto paradójicamente, ya que, al menos por algunas singularidades, es propio de Francia). Pero a partir del momento en que la investigación económica (o técnica, o social y política) considera la *producción* francesa —o la redistribución de la renta nacional o las exigencias demográficas de un progreso económico, etc.— y decide, por hipótesis de trabajo recomenzada constantemente, tratar a la

población activa o a los tipos de trabajadores (primarios, secundarios y terciarios, o por clases, o por cualquier proyecto sintético) como un grupo unificado, *de golpe* las relaciones de pura contingencia exterior que unen *en apariencia* a este alsaciano adulto, que vive y trabaja en París, con este viejo que ha nacido en París, y con este muchacho de 14 años que pasa a su lado por la calle y que viene de Nantes, se descubren *estructuradas en reciprocidad.* En efecto, el viejo y el muchacho se vuelven, *en el grupo de productores,* elementos improductivos y que hay que alimentar. Sin embargo, el muchacho, para la sociedad, es una inversión: gasta en él para convertirlo en un trabajador. El viejo es más o menos un peso muerto (desde luego que sólo considero estas relaciones según el estricto punto de vista de los economistas y de los demógrafos contemporáneos). A partir de aquí, vemos al adulto (que, en la sociedad primitiva, confunde muerte y nacimiento, infancia y vejez, no, *ante todo,* en nombre de misteriosas instituciones, sino porque son *bocas inútiles*) comprometido en una doble reciprocidad: en efecto, una parte de su producto (desde luego que cualquiera que sea su régimen), va al niño, y una parte va al jubilado. La reciprocidad en el caso del niño es la del capital invertido con los intereses: se lo mantiene para que haga el relevo y mantenga a su vez; se deja mantener, gobernar, producir con esta perspectiva. La otra reciprocidad remite al pasado, es decir, que se trata de una reciprocidad temporal: el contrato o el juramento —aunque nunca hayan dado lugar a un acto particular— se remontan a la época en que el viejo era un adulto en plena fuerza y el adulto de hoy era un niño; es decir, que volvemos a encontrar la situación anterior; pero está vivida en sus consecuencias y treinta años después: vemos aquí que las funciones como reciprocidad se pueden *suceder* y aparecer la segunda cuando la primera ya no existe. Por lo demás, no es eso lo que nos interesa; sino más bien esto otro: en cuanto se totaliza, las diferencias se interiorizan y se viven como características particulares de la *praxis* común, es decir, como fisonomía interna del grupo. La comunidad francesa considerada como agrupamiento de producción tiene una estructura presente y un porvenir diferente, según la proporción de los jóvenes (menos de 15 años, por ejemplo) con los viejos (más de 60), es decir, según la proporción del *trabajo útil* (producción de bienes, producción de trabajadores futuros) *y sagrado* (reciprocidad de juramento, mantenimiento de viejos trabajadores) que la caracteriza. En realidad, el demógrafo, el sociólogo y el economista *eligen para simplificar* que se considere a la comunidad activa como grupo organizado: tienen el derecho, a condición de no quedar en ello, de ver una hipótesis heurística o un método de exposición. Pero este ejemplo muestra claramente en qué medida la unificación práctica de una multiplicidad en grupo hace que surja en el acto común de asociación juramentada y por la estructura sintética de reciprocidad (solo lazo de estructural fundamental del grupo) de las heterogeneidades que se han producido en la inercia en serie como *no-recíprocas* y que, en la *praxis* común, tienen que vivirse como reciprocidades. Lo que quiere decir que en el medio de lo recíproco mediado nada se puede producir si no es con la forma de reciprocidad; pero esto también quiere decir que *la heterogeneidad construída* y sostenida por el juramento hace que aparezcan heterogeneidades no construidas y no funcionales o pseudo-funcionales (es decir, que se determinan por ellas mismas en esta unidad funcional como funciones y contra-funciones). La reciprocidad mediada como libre determinación de la *praxis* común está constantemente atravesada y se puede modificar todo el tiempo con reacciones secundarias de reciprocidad que se desarrollan sobre la base de la distribución de las tareas. Estas reciprocidades secundarias tienen las mismas estructuras que las primarias: están mediadas por la *praxis* común y cada característica individual se vuelve funcional por la mediación. Por ejemplo —en el caso considerado—, la edad, por la totalización de las fuerzas productivas, se vuelve una característica del individuo común. Y de esta manera contribuye a dar al grupo su fisonomía; la *praxis* será diferente si varía la proporción de los viejos y de los jóvenes. Sólo que aunque estas reacciones secundarias puedan ser favorables a la actividad común (no hay en esto imposibilidad *lógica*), el hecho de que se produzcan sobre la base del juramento no impide que su origen se encuentre en lo práctico-inerte. Así, la posibilidad de que puedan frenar, o retrasar, o desviar la *praxis* está dada también *a priori.* Por lo demás, ni siquiera es seguro que no pongan en peligro al grupo en el

caso en que constituyan un factor interno de aceleración. Ya se sabe que Rakosi se había propuesto liquidar a la pequeña burguesía húngara, proletarizándola. En realidad, muchos obreros de Budapest eran antiguos pequeño-burgueses que *en tanto que pequeño-burgueses* eran profundamente hostiles al régimen. En el momento de la insurrección, cuando los obreros se unieron a las manifestaciones, este grupo, por su acción común, tenía que desarrollar en la reciprocidad su contradicción interna. Los pequeño-burgueses proletarizados aceleraron el movimiento insurreccional y le dieron —en algunos lugares y en algunos casos— un aspecto contra-revolucionario que no correspondía en absoluto a la acción de los obreros propiamente dichos (es decir, trabajadores de origen obrero o campesino), pero que después se puso en evidencia para justificar la intervención soviética [1]. El trabajo de la fábrica, en la medida en que no escapaba a lo práctico-inerte, no era susceptible de oponer a los dos grupos de trabajadores; lo cierto es que esos grupos no existían, y, en la imposibilidad provisional de siquiera soñar con una insurrección, el origen de cada obrero era un azar para los Otros. Por el contrario, en la unidad de una *praxis*, los obreros —que en tanto que productores alienados eran todos *realmente* miembros de la clase obrera— se reagrupan como clase y al mismo tiempo hacen que reaparezca el conflicto de clase en su comunidad práctica. La mayoría sigue siendo obrera, la minoría se descubre pequeño-burguesa y desesperada. La violencia de este odio y de esta desesperación sirve de fermento; arrastra, en la medida en que está vivida en la reciprocidad. Pero, al mismo tiempo, *desnaturaliza*. Ya se sabe que los comités insurreccionales se organizaron en parte para luchar contra esta desnaturalización. Pero no impedía esto que el grupo entero tuviera que vivir la contradicción de su minoría en la que *la condición obrera* se oponía al *ser-de-clase pequeño-burgués*. Con otras palabras, no podía excluir por la violencia a unos miembros juramentados que perseguían o parecían (y tal vez

[1] No he contado con esta circunstancia en mi artículo *Le Fantôme de Staline* (Trad. esp.: *El fantasma de Stalin*, Buenos Aires, Rueda, 1958) porque la ignoraba. Después, unas semanas después, me lo comunicaron unos testigos seguros. ¿Hace falta decir que esta rectificación no cambia en absoluto ni mis conclusiones ni mi posición?

creían) perseguir un fin común; pero era demasiado tarde para arreglar y reorganizar con provecho; faltó el tiempo, la segunda intervención interrumpió la reorganización empezada.

El problema, para un grupo que se organiza en la toma de conciencia reflexiva de su unidad práctica, es menos neutralizar o suprimir por la violencia las reciprocidades de las reacciones que apropiárselas, *recuperarlas* con la perspectiva del objetivo conscientemente perseguido. Se trata raramente (pero la posibilidad abstracta no está excluída *a priori* y el ejemplo da numerosos ejemplos) de disolver estas reciprocidades en la libertad; con frecuencia, la libertad trata de fundamentarlas como libres funciones forjadas, por la acción de cada individuo común, comprendidos aquéllos a través de los cuales se manifiesta una finalidad recíproca. En este nivel, en efecto, la Libertad-Terror se respeta a sí misma como libre integración diversificadora; cuando la contra-finalidad se presenta como movimiento hacia una integración más total, está respetada en la medida en que toma el rostro de la unidad; es la razón por la cual —sobre todo en las agrupaciones de combate— el sectarismo y todas las formas de la violencia se manifiestan ante todo en el respeto y sacan ventaja (el punto de vista de una *praxis* totalmente adaptada que sólo se impone progresivamente); por el contrario, en la medida en que parece que estas reciprocidades secundarias amenazan a la *praxis* con parálisis (o al grupo con disolución en serie), el Terror, como liquidación de las diferencias interiorizadas, persigue la exclusión de los terceros o la liquidación de las pseudo-funciones. De todas formas, estas consideraciones abstractas sólo tienen sentido sobre la base de un estudio histórico de tal o cual grupo particular. Las indico aquí para señalar simplemente la naturaleza del trabajo perpetuo que el grupo tiene que ejercer sobre sí: en la medida, en efecto —es el caso más frecuente y el único que nos interesa por ahora— en que trata de transformar en función las alteridades interiorizadas, tiene que llevar a cabo esta integración a partir del fin y de las reciprocidades primarias. Pero esto nos descubre ya que el verdadero trabajo organizador no es sólo la producción sintética de tareas y su distribución, sino que tiene que operar sin cesar la síntesis de reciprocidades mediadas que se producen en las diferentes capas de la realidad común. El grupo

organizado no es práctico y vivo sino como síntesis progresiva de una pluralidad de campos recíprocos. Dicho de otra manera, toda organización común es *pluridimensional*. En realidad, a medida que se complica la tarea y que el volumen del grupo aumenta, los sistemas de reciprocidades simples dejan lugar a sistemas de reciprocidades compuestos. En particular, la aparición de la conmutación (destinada muchas veces a compensar la alteridad de las reacciones) supone un sistema sucesivo de reciprocidades temporalizadas, cada una de cuyas relaciones intermedias no tiene más función que mediar mediaciones entre la relación inicial y la relación terminal. No vamos a hacer aquí el estudio abstracto y lógico de las reciprocidades; tal vez tiente a un matemático. Un *cálculo de las reciprocidades* dejaría de lado evidentemente a la totalización práctica como mediación y fundamento de esta relación social original, pero, por el contrario, haría evidente, con una forma rigurosa, todas las organizaciones típicas de lo recíproco, sus desarrollos, sus interacciones, y las substituciones de términos o las transformaciones de los elementos en la medida en que estas modificaciones de los individuos dejan intactas las estructuras del sistema.

Pero si realmente existe una posibilidad de hacer la teoría de las multiplicidades recíprocas en un grupo organizado [1], independientemente de todo fin concreto e histórico y de toda circunstancia particular, ¿no hemos caído bruscamente frente a una osamenta inerte de la organización? ¿Y no abandonamos el terreno de la *praxis* liberadora y de la dialéctica para volver a no sé qué necesidad inorgánica?

Toda la cuestión de la inteligibilidad de la *praxis* organizada *se plantea en este nivel*. No hay duda, en efecto, de que las relaciones recíprocas son susceptibles de estudiarse en las "Ciencias exactas": y *ya* las encontramos, como base, en el trabajo de una administración de colegio que reparte las horas de curso en tal clase particular o en el establecimiento riguroso (por la administración de los ferrocarriles franceses) de los desplazamientos ferroviarios en tal o cual red para el servicio de invierno o de verano. Pero, por otra parte, es pertinente que señalemos que estas determinaciones calculadas,

[1] Y, además, la teoría está esbozada en la cibernética.

se basan a pesar de todo sobre acciones (por ejemplo, en el tráfico ferroviario, tienen que ver a la vez con el trabajo efectuado y "cristalizado" —máquinas, rieles, etc.— y el trabajo efectivo de los empleados de ferrocarriles, desde el maquinista hasta el guardabarrera). Así, la curiosa característica de esta "osamenta" parece que es a la vez relación inerte y *praxis* viva. Hay que añadir además que la permanencia de la relación en tanto que tal no significa en absoluto inmutabilidad de los términos y de sus posiciones: los cambios pueden ser considerables con tal de que tengan lugar de tal manera que la determinación específica de reciprocidad se conserve. Es lo que aclara admirablemente Lévy-Strauss en su obra sobre las *Estructuras elementales del parentesco*. Hay que ver en particular cómo lo ha conducido el estudio de las clases matrimoniales a esta conclusión capital: "Estas clases están concebidas en extensión mucho menos como grupos de individuos designados por sus características objetivas que como un sistema de posiciones cuya estructura se mantiene constante y en la que los individuos se pueden desplazar y hasta cambiar sus posiciones respectivas *con tal de que se respeten las relaciones que existen entre ellos*" [1].

Pero la obra de Lévy-Strauss aporta sobre todo una contribución importante al estudio de estas extrañas realidades internas, a la vez organizadas y organizadoras, productos sintéticos de una totalización práctica y objetos posibles siempre de un estudio analítico y riguroso, líneas de fuerza de una práctica para cada individuo común y uniones fijas de este individuo con el grupo, a través de los cambios perpetuos de uno y de otro, osamenta inorgánica y poderes definidos de cada uno sobre cada uno, esto es, hecho y derecho al mismo tiempo, elementos mecánicos, a la vez, expresiones de una integración viva con la *praxis* unitaria, de esas tensiones contradictorias —libertad e inercia— que llevan el nombre de *estructuras*. La función como *praxis* vivida aparece en el examen del grupo como objetividad con la forma *objetivada* de estructura. Y no comprenderemos nada de la inteligibilidad de la *praxis* organizada mientras no hayamos planteado la cuestión de la inteligibilidad de las estructuras. Pero dejemos

[1] Lévy-Strauss, *op. cit.*, pág. 145.

la palabra a Lévy-Strauss; entre otros, expone un ejemplo que nos permitirá adelantar:

"Supongamos dos grupos familiares, A y B, aliados por el matrimonio de una ciudad *b* con un hombre *a*. Según el punto de vista del grupo A, la mujer representa una adquisición; para el grupo B, por el contrario, representa una pérdida. El matrimonio mismo se interpreta, pues, para el grupo A, como beneficioso, por el paso a una posición deudora, y para el grupo B, disminuido en un miembro femenino en provecho del grupo A, por la adquisición de un crédito. Igualmente, el matrimonio de cada uno de los hombres del grupo B y del grupo A constituye una ganancia para el grupo respectivo y coloca, pues, al grupo en general y a la familia en particular en la posición de deudor. Por el contrario, el matrimonio de cada una de las mujeres *a* o *b* representa una pérdida y abre, pues, un derecho compensador... Cada familia surgida de esos matrimonios se encuentra, pues, con un signo determinado, en el grupo inicial, según sea hija o nuera la madre de los hijos... Se cambia de signo al pasar del hermano a la hermana, ya que el hermano adquiere una mujer, mientras que la hermana queda perdida para la propia familia. Pero también se cambia de signo al pasar de la generación precedente a la generación siguiente: según —con el punto de vista del grupo inicial— haya recibido el padre una mujer o la madre haya sido transferida fuera, los hijos tienen derecho a una mujer o deben una hermana... Pongamos un signo (+) o un signo (—) a cada pareja, según resulte de la pérdida o de la adquisición de una mujer en la raíz inicial A o B; el signo cambia cuando se pasa a la siguiente generación, cuyos miembros son entre ellos primos... todos (los primos) que son entre ellos en la relación (+ +) o (— —), son paralelos entre ellos, mientras que los que en la relación son (+ —) o (— +), son cruzados. La noción de reciprocidad permite, pues, que se deduzca inmediatamente la dicotomía de los primos. Dicho de otra manera, dos primos varones, ambos en la posición acreedora en cuanto al grupo de su padre..., no pueden cambiar sus hermanas. Como tampoco podrían hacerlo dos primos varones en posición acreedora en cuanto al grupo de la madre... Este arreglo íntimo dejaría situado en algún lugar, fuera, a un grupo que no restituiría...

y... a un grupo que no recibiría nada, y el matrimonio, en uno y otro, quedaría con la forma de la transferencia unilateral [1]." El interés del esquema propuesto —en realidad es un resumen voluntariamente abstracto de muchos estudios concretos— es el de mostrarnos la estructura como reciprocidad compleja de créditos y de deudas. Estos créditos y estas deudas verdad es que descansan en una primera dicotomía: son reciprocidades que unen a dos grupos. Pero, según nuestro punto de vista, son grupos-unidos-por-un-sistema-de-relaciones-matrimoniales o sub-grupos que solo forman uno [2]. Ahora bien, se ve a la vez cómo la deuda supone un poder, un derecho reconocido por el individuo o la familia y detentado por un individuo o una familia del otro sub-grupo, siendo el sistema *mediación* entre ambas partes. Se trata de una reciprocidad mediada y, en cierto sentido, de una relación concreta de una *demanda* (en nombre del juramento común) con una libre voluntad que se ha hecho libremente no libre de negar. Esto es, la deuda del grupo familiar A (que acaba de adquirir a una hija *b* en matrimonio) es una deuda *vivida, creada por medio de conductas,* aceptada y hasta asumida, pero que determinadas circunstancias complejas de las historias

[1] Lévy-Strauss, *op. cit.*, págs. 167-169.

[2] Este punto de vista abstracto de la *crítica evidentemente en ningún caso* puede ser el del sociólogo ni el del etnógrafo. Para nosotros no se trata de negar o de desdeñar las distinciones concretas (las únicas verdaderas) que establecen; simplemente, estamos en un nivel de abstracción en que aún no puede encontrar su lugar; para reunirlas necesitaríamos el conjunto de mediaciones que transforman a *una crítica* en *lógica* y que de la lógica descienden por especificación y concreción dialéctica hasta los verdaderos problemas, es decir, hasta el nivel en que la Historia real, por inversión esperada de esta encuesta abstracta, se vuelve la totalización en curso que lleva, suscita y justifica la totalización parcial de las críticas intelectuales. En el momento mismo en que el ideólogo (como habremos de ver) aprehende su experiencia como *fechada* (1957 aquí y no en otro lugar ni en otro tiempo), la Historia vuelve a tomar en ella, superándolos, dejándolos en el lugar, los esquemas dialécticos que ella siempre ha tenido, que él sólo ha *significado*, que le designan un momento, como su significante pasado, luego le dejan hundirse en el Ser para volverse esquemas dialécticos, inteligibilidad, racionalidad objetiva del movimiento totalizador, es decir, fundamento racional y regla de desarrollo que aclara los procesos concretos pero que sólo aparece *en ellos* con la forma de la capa de significación *más pobre y más alejada.*

familiares pueden hacer que se renieguen (de donde surgen unos violentos conflictos entre los grupos). Sin embargo, esta deuda es susceptible —y el crédito que le corresponde también lo es— de figurar con un signo algebraico asociado a una designación simbólica del grupo (A) o del individuo (*a*). Y la relación recíproca y simétrica se puede presentar aquí como una proposición exacta: en el sistema matrimonial de los "primos cruzados", los individuos provistos (en virtud del sistema de filiación) de las características (+ +) y (— —) no se pueden unir; los matrimonios sólo pueden tener lugar en el caso de individuos que tengan dos signos opuestos (+ —), es decir, precisamente primos cruzados. En este caso, si se quiere, está el embrión de una demostración rigurosa (en el sentido —como hemos visto— de la intervención de la necesidad en la experiencia demostrativa); Lévy-Strauss ha definido ya a los primos cruzados: "los miembros de una misma generación se encuentran... divididos en dos grupos: por una parte, los primos (cualquiera que sea su grado), parientes por el intermedio de dos colaterales del mismo sexo... (primos paralelos) y por otra parte los primos surgidos de colaterales de sexo diferente... (primos cruzados)[1]." Se trata aquí de una definición universal y rigurosa, de la constitución de una clase (en el sentido lógico del término). Y el texto citado nos muestra una deducción *de tipo* matemático (es decir, no matemático en cuanto a su contenido, sino cuyo tipo de evidencia apodíctica es el de los matemáticos) que a partir de unas definiciones engendra un determinado grupo (+ — o — +), y que hace que descubramos, en la experiencia alienante de la necesidad, que el grupo (+ + o — —) es rigurosamente idéntico al grupo de los primos paralelos, y el grupo (+ — o — +) al de los primos cruzados. Sin embargo, la demostración —por rigurosa y alienante que sea, luego no dialéctica— sólo es una mediación. Lévy-Strauss en realidad se propone determinar la verdadera naturaleza del matrimonio entre primos cruzados. "Expresa... como último análisis, el hecho de que en materia de matrimonio, siempre *hay* que dar y recibir, pero que sólo se *puede* recibir de quien tiene la obligación de dar, y que *hay* que dar a quien *posee*

1 Lévy-Strauss, *op. cit.*, pág. 127.

un título para recibir: porque el don mutuo entre deudores conduce al privilegio, como el don mutuo entre acreedores condena a la extinción[1]." Naturalmente, no se trata de una *praxis* común y organizada "en caliente" como la que acabamos de estudiar. Más adelante veremos el tipo de comprensión que conviene a este tipo de conductas (comunes y singulares); lo que para nosotros es capital es que estas prácticas a pesar de todo remiten a un fin: organizar el intercambio de las mujeres de manera que *en la medida de lo posible* se combatan la rareza y sus consecuencias en el conjunto social. Contra el privilegio y la extinción, cada familia, en el medio del juramento (más adelante veremos lo que quiere decir esto) reclama su derecho y reconoce su deber con un mismo movimiento, y como hemos visto, es una sola cosa. Sin embargo, en el plano mismo del *poder* y del *deber*, el estar en rigurosa forma *es posible y necesario*. Y se pueden definir las dos fórmulas (imperativas) del intercambio de las hermanas y del matrimonio de primos cruzados con los siguientes términos: "A es a B como B es a A, o también, si A es a D como B es a C, C tiene que ser a D como B es a A[2]." Encontramos aquí de nuevo unas aporías conocidas (aunque sin consistencia real, y el sociólogo tiene sobrada razón al no preocuparse por ello): el derecho no se puede deducir del hecho, el hecho no puede producir el derecho, el derecho (conjunto de prácticas jurídicas, estén o no codificadas) es un hecho (es *un hecho* que en tal sociedad se casan de tal manera y no de otra), el hecho engendra el derecho (en la comunidad organizada y cuando tiene lugar según determinadas reglas jurídicas: *ese* matrimonio entre este individuo del grupo A y esta mujer del grupo B *es un hecho: se han* casado ayer o el año pasado; pero este hecho está vivido por el grupo A, por ejemplo, con la forma de un conjunto de obligaciones, es decir, de exigencias que vienen a él desde el porvenir). Pero en la perspectiva que nos descubren los trabajos de Lévy-Strauss, esas aporías superficiales no son sino *características* indisolublemente unidas que constituyen la inteligibilidad de la estructura. Tratemos de sacarlas a la luz en su verdadera relación.

1 Id., *ibid.*, pág. 169. El subrayado es mío.
2 Lévy-Strauss, *ibid.*, pág. 171.

1º — Las demostraciones rigurosas de Lévy-Strauss no se limitan a imponerse por la necesidad de su conclusión; esta necesidad como determinación de nuestro conocimiento sólo puede encontrar su fundamento en una *necesidad práctica*, la misma que hace que tal hombre del grupo A, al casarse con una mujer B por razones familiares o personales, se encuentre como deudor de B y constituya a través de él mismo a todo el grupo A como deudor. Ya habíamos prevenido más arriba que encontraríamos en la organización una experiencia apodíctica del agente que tras un primer vistazo, presentaría ciertas analogías con la de la alienación. El hombre casado del grupo A se constituye como otro frente al grupo B, y no como cualquier otro, sino como un individuo común designado por una nueva función (su deuda). Hay que ir más lejos todavía, ya que el acto del matrimonio tendrá como efecto constituir a cada hijo en una relación "acreedor-deudor" en relación con los grupos considerados y que esta relación, a través de él, determinará rigurosamente (aunque en *lo común*, dejando la posibilidad individual no determinada) sus futuras posibilidades de matrimonio. El hijo nace con un porvenir insuperable, es decir, con un límite insuperable en cuanto a algunas de sus posibilidades: se le *designa* a partir de un acto libre (el padre, *entre las mujeres b*, ha elegido a ésta o a aquélla) de la generación anterior y como consecuencia de un encadenamiento de determinaciones que pueden ser el objeto de una especie de álgebra ordinal. ¿Se trata de alienación *realmente*? Evidentemente, no: en efecto, la libre elección de una mujer, en la primera generación, implica como condición suya libremente aceptada la negación inerte de determinadas posibilidades (o, si se prefiere, la aceptación de la necesidad inerte de la exogamia con tal o cual forma), y esta negación se funda sobre la libre producción de una determinada especie de reciprocidad mediada. Desde luego que estas características (negación inerte, posibilidad inerte, reciprocidad vivida) no se hacen explícitas, o por lo menos no es necesario. Se reactualizan y se sostienen en la libertad misma de la elección de la mujer. Y *la deuda* como relación constitutiva de tal hombre *a* en relación con B es libre producción *a través de la elección* de una función mediadora entre A y B. Por *a*, A y B —deudores y acreedores— quedan unidos, y en cierta

forma, el poder de B sobre *a* es poder de *a* sobre A, es decir, que tiene el derecho de exigir del grupo que mantenga el compromiso contraído por el individuo común que —en su persona— se ha casado con una mujer de B. Se trata, pues, de verdaderas relaciones humanas y libres (compromisos, juramentos, poderes, derechos y deberes, etc.). Y si el hijo del matrimonio *ab* está constituido con una doble característica *aun antes de nacer y cualquiera que sea*, es que ante todo es —aun antes del embarazo de la madre— una posibilidad *determinada* del padre y de la madre, es decir, un límite que aún no es sino *su* límite y que seguirá siendo *suyo* en tanto que el futuro hijo sólo es su posibilidad propia. A partir del nacimiento, el surgir del hijo en el medio del juramento equivale para él a una prestación de juramento: todo individuo que surge en el seno del grupo juramentado se encuentra juramentado. No en tanto que objeto pasivo que recibe su estatuto desde fuera, sino en tanto que libre agente puesto en posesión de su libertad (bautizos, iniciaciones, etc., tienen como función real reinteriorizar la función juramentada como libre juramento) [1]. Volveremos sobre esto detenidamente, por-

1 Es lo que en nuestros días explica la extraña actitud de muchos católicos tibios o escépticos (y hasta libre pensadores). Les llamo católicos por su origen, y no por su fe; pero si una pareja casada de esta categoría tiene hijos, los bautiza haciendo el siguiente razonamiento: "Tienen que ser libres, ya elegirán cuando tengan veinte años". Durante mucho tiempo me extrañé, creí que este razonamiento escondía una especie de timidez conformista, de no sé qué temor. En realidad es un razonamiento que, *según el punto de vista del grupo*, es verdadero. Personalmente, bautizado como estoy, aunque sin ningún lazo auténtico con la religión católica, creía que el bautizo era una hipoteca para la libertad futura (y aún más considerando que muchas veces, en virtud de los mismos argumentos, se le da al niño una educación religiosa, hace la primera comunión, etc.). Pensaba que la indeterminación total era la verdadera base de la elección. Pero según el punto de vista del grupo (y estos católicos tibios o no creyentes pero respetuosos forman aún parte de él, el primo tal vez sea seminarista, las tías son muy devotas, etc.) la verdad es lo contrario: el bautizo es una manera de crear la libertad en el individuo común al mismo tiempo que se le califica por su función y su relación recíproca con cada uno; interioriza la libertad común como el verdadero poder de su libertad individual. Si se quiere, se le lleva a un potencial más elevado de eficacia y de capacidad. Es, pues, en este nivel superior donde quieren colocarle los padres para que, con todo su poder y todo conocimiento de causa, pueda decidir si se queda en el grupo, si cambia su función (tibieza) o si hace secesión. Al cristiano no

que este *segundo juramento* tiene características particulares que se tienen que sacar a luz, y, sobre todo, está infinitamente más extendido que el primero. Lo que es seguro es que el nacimiento es juramento en la exacta medida en que el juramento es nacimiento. Basta con reproducir *artificialmente* el nacimiento (en la iniciación, el grupo la vuelve a tomar a cuenta propia) para que el joven iniciado no distinga más entre su nacimiento social, su nacimiento según la carne, sus poderes y su juramento; en realidad la iniciación va acompañada generalmente con pruebas y sufrimientos; al mismo tiempo es esperada y prometida. El individuo orgánico soporta libremente los sufrimientos esperados para pasar al estatuto de individuo común (es decir, para tener y para ejercer poderes prácticos): esta asunción —manifiesta por su aguante— es exactamente el segundo juramento; verdad es que el individuo la vive como adquisición de *mérito*, pero no es menos verdad que los adultos ven en ella la marca del compromiso. Todo ocurre como si se reservasen el derecho de castigarle —en el caso en que quisiese abandonar el grupo— sobre la base de este compromiso; como si pensasen decirle: "Tu impaciente espera de la iniciación, tu valor durante la ceremonia, nos comprometían contigo, tenías el derecho de pedirnos que te instituyésemos individuo común de la comunidad. Pero *recíprocamente*, al comprometernos tanto, te comprometías tú

creyente le parece que "el ateo de nacimiento" sólo es un individuo y que no se puede *elevar* hasta el nivel de la fe como libertad común, para elegirla o criticarla, mientras que el creyente tendrá a la vez la experiencia del poder religioso en la comunidad cristiana y, a partir de sus dudas —si las tiene— la experiencia del estadio inferior de la soledad.

Reconozco hoy que la verdad no está ni en mis razonamientos ni en los del libre pensador respetuoso. En realidad, se haga lo que se haga, se *prejuzga*. Para los cristianos, los ateos son solitarios, caracterizados por una simple negación; en realidad, los ateos son también un grupo (con otros estatutos, lazos más flojos, etc.) y el hijo tiene que pasar por el bautizo del ateísmo o por el bautizo cristiano. La verdad, más dura para los liberales —pero toda verdad es dura para las tiernas almas liberales—, es que hay que decidir, por el hijo y sin poder consultarle, el sentido de la fe (es decir, de la historia del mundo, de la humanidad) y que se haga lo que se haga y se tome la precaución que se tome, padecerá durante toda su vida el peso de esa decisión. Pero también es verdad que sólo lo puede marcar en la medida en que la habrá interiorizado libremente y en que se volverá, no el límite inerte que le asigna el padre, sino la libre limitación de su libertad por sí misma.

también con nosotros: tu ardor era una determinación libre de tu porvenir y tomabas a cuenta tuya las cargas (exogamia, etc.) que pesan sobre ti tras el matrimonio de tus padres". Así los ritos de pasaje, como el matrimonio, son ceremonias bilaterales y simétricas: actualizan una reciprocidad. Es, pues, imposible que el hijo no interiorice este *futuro anterior* que se le ha constituido *a priori* y que él no interioriza *a través de los actos positivos* (conductas de iniciación, elección de una mujer, proezas en la guerra, o, si tiene lugar, lucha por el poder). Es lo que significa aún hoy esta sentencia tan justa y repetida en todas partes: "Ningún adulto puede decir que él no pidió nacer". Así, finalmente, el individuo orgánico aprehende su contingencia en cada movimiento de su vida; lo que significa que no es su propio producto; pero en tanto que individuo común, su nacimiento se confunde con el surgir de su libertad y la determinación de ésta por ella misma. Nacer, es producirse como especificación del grupo y como conjunto de funciones (cargos y poderes, deudas y crédito, derecho y deber). El individuo común se produce él mismo como nuevo juramento en el centro del grupo [1].

Pero ya se trate de juramento original o del segundo juramento (en realidad —salvo en los casos de urgencia— *siempre* se trata de segundos juramentos), la función descansa sobre una inercia velada, sobre lo que antes llamaba la materialidad inorgánica de la libertad. Y el fin del individuo común, en el seno del grupo, es mantener la permanencia de las relaciones a través de los cambios de posición de los términos individuales; lo que significa que se modifica en su *praxis* (y queda afectado por nuevas características) en la medida en que otros terceros (o todos) tienen que cambiar ellos mismos por la *praxis* o por la presión de las circunstancias exteriores. Así la relación se mantiene fija en la medida en que está mantenida. Y si actúa —a través de una acción

[1] Desde luego que consideramos aquí el caso abstracto (o el grupo elemental) en que los problemas de explotación o de lucha de clases no se manifiestan. Vamos lentamente y encontraremos lo concreto al final del viaje, es decir, precisamente, el conjunto complejo de las organizaciones prácticas interfiriendo con lo práctico-inerte y la alienación de la acción común tomada por la pasividad de la serie. Sólo en este nivel tomarán su verdadero sentido la lucha de clases, la explotación, etc.

orientada de sistema en movimiento, es decir, de relaciones que se engendran unas a otras—, estas relaciones se engendrarán como relaciones matemáticas, y no como los momentos de una *praxis* dialéctica. En tanto que funciones, en efecto, siguen siendo la condición de la *praxis* (del individuo común y del grupo totalizador), pero no son la *praxis* misma y por el contrario es su instrumentalidad inerte (como limitación de sus posibilidades) la que condiciona la eficacia de cada uno. Toda la eficacia de un guardavalla, como su posibilidad personal de ser bueno, muy bueno o excelente, descansan, pues, sobre el conjunto de las prescripciones y de las prohibiciones que definen su función. El partido ya no tendría ningún sentido, se volvería una mezcla informe, si el guardavalla pudiese jugar también y a su gusto en el lugar del medio o del delantero centro (e inversamente). No se trata, pues —una vez repartidas las funciones—, de que se modifiquen dialécticamente por el simple hecho de que pertenecen conjuntamente al mismo todo (lo que, por el contrario, es la característica de los *actos* en tanto que los producen los individuos, aunque, como veremos, con ciertas reservas). *En realidad* la creación de las funciones ha sido dialéctica, aunque se haya producido en consideración de la multiplicidad de los agentes y de las exigencias. Pero, aunque siempre sea susceptible de arreglo, esta organización funcional se tiene que poner en tela de juicio por el grupo entero, a través de una actitud *reflexiva* de cada uno de sus miembros o por un órgano especialmente diferenciado para realizar las coordinaciones, modificaciones, adaptaciones, etc., cuando no las necesita la *praxis* totalizadora [1].

[1] Lo que en nuestros días ilusiona es la aceleración de la Historia, debida, como ya sabemos, a las contradicciones internas del régimen capitalista. La necesidad de bajar los costos sin crear continuamente nuevos mercados, supone una constante transformación de los medios de producción; la industria, según este punto de vista, se encuentra en estado de revolución permanente, lo que supone un constante arreglo de las organizaciones capitalistas y —aunque más lentamente— una transformación perpetua de las organizaciones sindicales y de su *praxis*. Pero estas transformaciones se realizan a pesar de todo a partir de totalizaciones reflexivas (que llegan de la base o de la cumbre), es decir, a partir de la puesta en tela de juicio de toda la *praxis* por el individuo común (el sindicato, se dirá, "no se adapta a las nuevas directivas de la política

A estas estructuras, en tanto que su materialidad inorgánica ha sido libremente interiorizada y vuelta a trabajar por el grupo, las llamaremos la necesidad de la libertad. Hay que entender con lo dicho que la inercia (es decir, las diferentes limitaciones recíprocas) entra en contacto con él mismo en el grupo y a través de las relaciones profundas de interioridad que unen a cada uno con todos en la reciprocidad mediada; pero que este contacto de la inercia consigo se hace necesariamente según las leyes y la inteligibilidad propias de este sector de la materialidad; lo que quiere decir que el condicionamiento de las funciones las unas por las otras (una vez terminada su determinación sintética y reflexiva) se hace en exterioridad como en el mundo físico. Sin embargo, hay que ver que este esqueleto está sostenido por todos los individuos comunes y que el grupo como acción totalizadora siempre tiene la posibilidad —por la presión de nuevas circunstancias— de disolverle en él por entero. Entonces hay que notar a la vez que la libre adhesión de cada uno a la comunidad en tanto que se produce como el ser-inorgánico de cada miembro y que esta necesidad como exterioridad que estructura la interioridad es exactamente el reverso de lo práctico-inerte: éste, en efecto, se nos había aparecido como actividad pasiva; aquella, por el contrario, se constituye como pasividad activa. Este *ser-inorgánico* de cada uno, como hemos visto, comporta una parte de indeterminación considerable: es el fundamento de mi *praxis*, la encuadra y la circunscribe, la canaliza y le da la garantía de todos al mismo tiempo que el trampolín instru-

patronal") y no por una especie de interpenetración de las actividades, o, si se prefiere, por una reorganización espontánea de toda acción de detalle por todas las otras, por la presión de las nuevas circunstancias y fuera de la puesta en tela de juicio reflexiva. Si se prefiere, la organización (cualquiera que sea), en caso de aceleración del proceso histórico, vive su inercia como una perpetua separación que hay que compensar perpetuamente. En una palabra, la acción reorganizadora es *praxis* en la medida en que redistribuye las tareas con la perspectiva de alcanzar el mismo objetivo total a través de las diferentes circunstancias. Lo mismo ocurre con la acción orgánica de cada individuo común. Pero, aun cuando se modificase cada día, la función, como estatuto definido por la actitud reflexiva y asumido por la conducta eficaz del trabajador o del combatiente, se mantiene como estructura de inercia objeto del análisis lógico, es decir, en tanto que tal, susceptible de ser estudiada como un sistema mecánico.

mental de que tiene necesidad; pero la *praxis* misma no se reduce, una vez terminada, a ese esqueleto; es más y otra cosa: es la libre realización concreta de una tarea particular. No hay nada de extraño en la oposición de estas dos necesidades; la segunda es la interiorización de la primera y su negación por el trabajo organizador. Hemos visto al grupo afectarse de inercia para luchar contra la inercia: ha absorbido en él la pasividad que permite que la materia sostenga las síntesis pasivas, de las cuales tiene necesidad para *durar*; pero, en él mismo, no es *precisamente* una síntesis pasiva y su pasividad sostiene la síntesis activa que es la *praxis*. La comprensión práctica de la pasividad activa está dada en cada uno —cualquiera que sea el grupo al que pertenece— en la conducta que se llama "disciplina libremente consentida". El único error —que, por lo demás, no es tan frecuente como se podría creer— proviene del discurso: en efecto, las palabras pueden hacer creer que el libre consentimiento no tiene más efecto que conformar las conductas a las prescripciones; en verdad, lo que cada uno descubre en la acción es que la disciplina le afecta en su libertad misma con un ser determinado, es decir, con una determinada forma de exterioridad que, paradójicamente, sostiene sus lazos de interioridad con cada uno. Pero, igualmente, la exterioridad en tanto que tal, como fundamento del acto, está siempre fuera, o más bien, está en la frontera extrema que separa a la transcendencia de la inmanencia: en pleno combate, este soldado abraza con libertad la orden de un superior, porque aprehende su alcance, porque le supera hacia un fin común; en cierto sentido se trata, pues, de una libre reciprocidad. Sin embargo, el lazo jerárquico del teniente con el soldado de segunda está totalmente presente en esta relación, o, si se prefiere, la inerte reciprocidad del mando sostiene la acción concreta; la estructura compleja de esta unión organizada comprende hasta tres capas significativas que habría que describir: la primera es la *praxis* concreta; envuelve a la segunda, que es el *poder* (libertad-terror) y la función (derecho-deber), y ésta a la tercera, que es esqueleto inerte. Y el esqueleto inerte en realidad es la más abstracta de las tres capas. El sub-grupo organizador no lo ha podido determinar —como conjunto de elementos de un cálculo simbólico— sino sobre la base concreta del juramento diferen-

ciado, de los derechos-deberes, de las funciones y de la relación de cada uno con el objetivo común. A partir del momento, por ejemplo, en que una organización ha definido sus "cuadros", surge en seguida un problema, uno de cuyos aspectos es puramente cuantitativo; es el de la relación numérica de los cuadros con los militantes (de los sub-oficiales y los oficiales con los soldados) en una situación definida, para alcanzar objetivos precisos y a partir de los recursos instrumentales y técnicos muy determinados (por ejemplo, en una tensión internacional que opone, como hoy, a "bloques" caracterizados por un armamento determinado que supone una determinada potencia industrial). Y en ese problema cuantitativo el cálculo interviene como si todas las relaciones en juego fuesen de exterioridad. Añadamos además que la creación de esos cuadros —si tiene que tener lugar— puede llevar a un cambio cualitativo de las relaciones de interioridad (por ejemplo, una mayor presión de la autoridad). Pero este trabajo sobre la inercia del grupo no tendría nunca sentido si no se tratase de un simple arreglo de la inercia ya producida, como exterioridad interiorizada, es decir, en tanto que está sostenida por las relaciones de poder, de derecho, etc., que se han diferenciado sobre la base del juramento y que perpetúan al juramento que la produjo.

2º — En este sentido, diremos que la estructura tiene una doble faz: es una necesidad sintética y es un poder sintético. Desde luego que el poder se constituye produciendo en cada uno la inercia que fundamenta la necesidad. Pero inversamente, la necesidad sólo es el aspecto exterior de esta inercia libremente creada, o, si se quiere, es el índice de esta inercia vista en exterioridad, ya sea por un observador que no pertenece al grupo, ya por un sub-grupo especializado que emplea procedimientos y símbolos analíticos para tratar determinados problemas de reparto y de distribución porque la multiplicidad que consideran (el grupo como pluralidad en una situación de rareza —rareza de los cuadros o de las subsistencias, etc.—) sólo es el aspecto externo de una interioridad que, *sola*, hace posible el problema (no en su solución, sino en su enunciado mismo). Para pensar sólo en considerar a los individuos como organizaciones que hay que sustentar, para enumerarlos, para establecer la relación entre las subsis-

tencias y la cantidad de bocas que hay que alimentar, para establecer las bases del aprovisionmiento o para acercar las que existen al frente, etc., es necesario que el ejército sea ya una totalización práctica, un combate; pero esto ni siquiera basta: hace falta que puedan ser sobreentendidos relaciones funcionales, poderes, disciplina, de tal manera que, en un determinado nivel práctico, la ejecución se pueda considerar como cierta. Las bases están demasiado lejos quiere decir: la Intendencia hace lo que puede, no está puesta en tela de juicio. Se pueden acercar (tantos kilómetros) quiere decir: aumentamos el poder de los servicios de aprovisionamiento; luego su eficacia aumentará otro tanto. En una palabra, se dedican totalmente a su función.

El otro aspecto de la estructura, en efecto, es el de la reciprocidad mediada. Y sabemos por otra parte que la mediación es, sencillamente, la del grupo totalizador. Así, al mismo tiempo que la estructura, en exterioridad, se descubre como simple esqueleto que se puede examinar y trabajar en él mismo con la simple presuposición tácita del todo —es decir, *callándonos*, en el momento de la combinación de los términos, a la totalización práctica como sostén y razón de ser de la inercia—, es, en interioridad, relación inmediata con la totalización: ésta, en efecto, está más cerca de cada término de la reciprocidad de lo que cada uno lo está del otro, ya que cada uno se une al otro por ella. Pouillon tiene razón cuando escribe: "La idea de estructura es... profundamente diferente de la de orden. Sólo ella permite transformar en círculo auténtico —si se puede decir— al círculo vicioso que Pascal reprocha en el conocimiento cartesiano. En una estructura, cada elemento es, no una etapa intermedia en la constitución del todo, sino la expresión particular de la totalidad que se refleja total e inmediatamente en ella. No existe otra vida para superar a la paradoja de la autonomía y de la dependencia simultáneas del elemento en relación con el conjunto y para concebir la síntesis de lo heterogéneo [1]."

Pero, sin embargo, tenemos que tener cuidado aquí, porque estamos, no ante una totalidad, sino ante una totalización,

[1] Pouillon, *Le Dieu caché ou l'Histoire visible (El Dios escondido o la Historia visible), Temps Modernes*, núm. 141, pág. 893.

es decir, una multiplicidad que se totaliza para totalizar al campo práctico en una determinada perspectiva y cuya acción común, a través de cada *praxis* orgánica, se le revela a cada individuo común como objetivación en curso. Dicho de otra manera, el grupo mediador es ya, en sí mismo, una dialéctica compleja de *praxis* y de inercia, de totalización y de elementos ya totalizados. En realidad es aquí donde mejor hay que fijar esta estructura reflexiva que caracteriza al grupo organizado en tanto que tal; no entendemos con esto que le habite una iluminación particular y colectiva (conciencia *de* conciencia colectiva), sino sólo que cada individuo común (*ya* común: por el juramento o la primera acción del grupo en fusión) adopte unas conductas prácticas que tomen al grupo como objetivo inmediato a partir de un objetivo lejano. Estas prácticas producen el grupo *como casi-objeto* para sus miembros. (Para los no-miembros, igualmente contemporáneos, adversarios o aliados, y, más tarde, historiadores o sociólogos, es de todas formas y con la estructura que sea, un objeto, *pero* un objeto práctico y significante, que produce su propia instrumentalidad en torno a ciertos utensilios). Hay una *objetividad interna* del grupo, o, si se quiere, el grupo existe por cada individuo común con dos formas radicalmente distintas: es (antes que toda determinación funcional) en cada uno la seguridad de cada uno y de todos encontrándose presente en él como el Ser-Otro de su propia libertad. Hemos visto ya que esta inercia cuya libertad no se puede afectar sino *utilizando* las otras libertades, se descubre cada vez menos como límite negativo y cada vez más como fundamento de los poderes, a medida que se forma y se constituye la organización. Dicho esto, desde luego que esta unidad de las inercias no puede producir *por sí misma* modificaciones *en nadie*, sino por la *praxis* libre y real de alguno. El grupo como totalidad o como realidad objetiva no existe; *en este plano* es, simplemente, el hecho de que la libre producción de la inercia es *la misma* y se determina intencionalmente como tal o, si se quiere, que sólo hay un juramento. Y esto no significa que *este único juramento* sea unidad transcendente de los agentes juramentados, sino, muy por el contrario, que, en cada individuo común, el *principio de individuación* no existe para el acto de jurar: así los individuos son diversos, pero sus jura-

mentos —aunque distintos como conductas espacio-temporales— son por cada uno *el* juramento, acto individual pero del individuo común (en tanto que consolida o produce a este individuo). Pero en la decisión común de jurar hay un presentimiento de las exigencias de la diferenciación; y es precisamente la explicación de estas exigencias ante el individuo juramentado la que le manifiesta al grupo como medio, luego como fin y como objeto. Todo medio es fin en el momento práctico en que hay que encontrarle y producirle para alcanzar otro medio, y, a través de él, el fin. Y el descubrimiento del *grupo-medio* se hace *por las circunstancias*: esbozan posibles en la multiplicidad en tanto que ésta, por cada unificación individual, queda sometida a la unidad y está controlada por ella. Así el invento de las formas de diferenciación aprehende al grupo como paso de la homogeneidad a una heterogeneidad calculada, o, más frecuentemente, de un estado de menor diferenciación a otro más diferenciado. Y el grupo aparece como *totalización en curso* (o que se tiene que hacer), no como totalidad ya hecha, en tanto que se descubre a la acción práctica del tercero organizador. Sin embargo, es objeto; lo que quiere decir que su *utensiliaridad* es modificable por el trabajo; por la organización, el tercero organizador observa una conducta de producción o de mantenimiento de la herramienta (como el trabajador que afila su instrumento o que lo repara). Y de nuevo este objeto práctico no puede ser para cada uno sino un *casi-objeto*, ya que es al mismo tiempo esta materia que se tiene que diferenciar con funciones y esta unidad del juramento que funda y permite reintroducir la heterogeneidad como uso libre y controlado de la multiplicidad. Dicho de otra manera, el grupo, por la práctica individualizada del agente común, es objeto *con una forma*, y es con *otra forma* fundamento del acto (en tanto que inercia jurada). Y es lo que crea la reflexibilidad (en la reflexión individual se trata también de la misma conciencia, pero en tanto que su relación consigo no le permite ser nunca ni una ni dos) como casi-objetividad. Pero hay que señalar que desde el momento en que ya existe la organización y tiene que ser corregida (incluso totalmente), la autonomía relativa de las funciones (es decir, los límites de competencia), corriendo el riesgo de proponerse para sí en la función individual,

acentúa el carácter *de objeto* de la multiplicidad unificada y tiende a disimular (sin lograrlo nunca del todo) la imposibilidad de una total dualidad objetivadora. De todas formas, la dualidad radical queda prohibida: es *el mismo* (el juramento como no individualizado en el individuo común) que se encuentra prácticamente como unidad aún no diferenciada de esta multiplicidad; aunque esté en un grupo organizado, el organizador obtiene de esta relación del grupo consigo mismo (y con su fin) su poder de organizar; si tiende a encubrir en su acto la pertenencia al grupo, lo será en la medida en que su trabajo le obligue a tratar las estructuras y a los individuos comunes en exterioridad (es decir, como multiplicidad numérica y esqueleto racional que se tiene que corregir). Pero en el grupo organizado, el acto organizador sólo es un medio —entregado a los especialistas muchas veces— de eficacia; y la relación práctica esencial es la del agente individual cumpliendo su tarea con el objeto exterior en el que realiza la objetivación común. La función como relación con tal o tal sub-grupo o —directa o indirectamente— con todos, está mediada por el grupo en este nivel. Y por *grupo* ya sabemos lo que hay que entender aquí: relación práctica del juramento en cada uno como *el mismo* con la multiplicidad ya unificada que permite que se diferencie. Esta reflexividad determina a cada individuo común en tanto que comprende la utilidad de su tarea y la necesidad para él de *ser organizado*. Lo que significa que cada diferenciación funcional, sea quien sea el individuo o el subgrupo que lo haya decidido, es recobrada en la libertad juramentada, esto es, es asumida. En este sentido, el individuo común, aunque pueda ser transformado, descalificado, recalificado, cambiado, desplazado según el objetivo común por nuevas reorganizaciones, nunca se puede producir en sus actos y en su pasividad activa como puro y simple objeto del grupo. En realidad, es verdad que el grupo lo trata (o puede tratarlo) como objeto; su afectación se puede decidir (y luego cambiar) en función de un riguroso cálculo. Pero, en la medida en que cada juramentado es aún *el mismo*, el organizador decide, en tanto que *es el mismo* que el organizado, y el organizado asume la decisión en tanto que *es el mismo* que el organizador; lo que quiere decir que aprende su propia decisión común como momento de un proceso común y ya diferenciado. Tal

activista enviado a tal fábrica, en tal koljoze, para explicar a un grupo de trabajadores una decisión del gobierno soviético, tiene que asumirse como objeto inerte de una elección (la afectación no tiene necesariamente en cuenta sus capacidades), como elemento de un inmenso *proceso* que se realiza como *divergencia* (miles de activistas que se alejan unos de otros en ese momento para ir a cumplir el mismo acto en todas partes) y cuya profunda convergencia de *praxis* se temporalizará en la objetivación común (la unificación de las reacciones en todos los medios y en todas partes). Pero no se puede asumir en su inercia y en su ser de elemento discreto de un proceso objetivo salvo si realiza *por sí mismo* y en la libre *praxis* individual todos los momentos que le conciernen en el proceso (desde el momento en que *se da* por tal o cual medio de comunicación prescrito en lugar de su trabajo, hasta aquél en que, sobre la base de un conjunto de explicaciones, de principios, de apreciaciones invariables, se inventa la singular contestación que hay que dar a tal o cual singular pregunta). Y es precisamente la libre realización del proceso común lo que le remite a las otras realizaciones libres de los otros propagandistas y lo que le revela su acción totalizada (ha convencido *aquí*, en tal ciudad de tal provincia) como objetivo común de una *praxis* común. Dicho de otra manera, la estructura como exterioridad de la interioridad queda reinteriorizada *sin ser disuelta* por la actividad funcional; el agente la aprehende, en su actividad misma, como la intersección de dos planos; estos planos por una parte son el trabajo de instrumentalización que lleva a cabo el grupo sobre su multiplicidad, y por otra, su propia inercia como libre juramento y como libre asunción de su carácter de cantidad discreta sobre la base de una indisoluble y común unidad. Para él, la exterioridad significa la interioridad, y la multiplicidad de las relaciones inertes sólo es la determinación práctica de la unidad común.

Este ejemplo aún no permite que alcancemos la estructura, ya que esencialmente se trata de un acontecimiento muy rápido y pronto reabsorbido en su objetivo: propaganda que acompaña y sigue a un cambio de política. Sin embargo, si se observa más atentamente, se verá que supone la estructura como expresión de la totalización y como esqueleto inorgánico de la organización. Hay que señalar, en efecto, que tal o cual joven activista tomado en particular (es decir, todos) ha sido producido por el Partido o por determinadas organizaciones especializadas para las tareas de agitación y de propaganda, y, al mismo tiempo, que esta acción productora ejercida por un sub-grupo (como expresión del todo) sobre muchachos muy jóvenes sólo se puede temporalizar en la reciprocidad, es decir, que tiene que ser asumida y *al mismo tiempo* interiorizada por el individuo. Es el producto de tal grupo administrativo en tanto que es su propio producto, y viceversa. Si tiene la misión de arrastrar a un equipo de trabajadores y de aumentar el rendimiento (como jefe de equipo o como "estajanovista"), además se tiene que hacer capaz de elevar las normas con su propio trabajo. Inversamente, si la administración lo ha elegido es por un conjunto de aptitudes junto con su fidelidad al régimen y que se revelan *a través de su praxis*; por lo demás, la elección siempre se puede revocar. Estas dos acciones indisolubles que exigen conjuntamente que el producto de la libre organización común, como individuo común, se haga su propio producto, llegan en su desarrollo recíproco al doble resultado, igualmente recíproco, de producir al activista como una determinación inerte de la multiplicidad y como una expresión singular de la totalización en curso. *Entonces* tal orden de misión lo constituirá como objeto-poder, es decir, como una determinada unidad que tiene que ser transportada por tal medio de transporte a tal lugar, para ponerse allí en contacto con tales sub-grupos y como un auténtico *derecho-deber* que *puede* exigir a las autoridades locales o a tal o tales individuos los medios para cumplir con su deber. Lo que se desarrolla en este acontecimiento particular es, pues, sin duda, *el ejercicio de una función*, y esta función es una estructura en la medida en que es aprehendida como potencial y poder del grupo de los activistas. Por otra parte, como —en este caso relativamente simple y además con todas las cosas iguales— cada uno *es el mismo que cada uno* y como cada propagandista está condicionado en su poder mismo por la multiplicidad interiorizada de su sub-grupo [1], y como además el grupo no tiene la existencia

[1] La extensión de las regiones que se tienen que recorrer, la cantidad de las reuniones que se tienen que mantener, incluso la eficacia

metafísica de una forma o de una *Gestalt*, de una conciencia colectiva o de una totalidad hecha, cada individuo, en tanto que individuo común, es *en él mismo* el sub-grupo de propaganda como unidad estatutaria de la multiplicidad interiorizada, y su actividad propia es la expresión de la organización totalizadora. Por organización totalizadora tenemos que entender aquí el conjunto sintético de los servicios gubernamentales y administrativos que han creado estos "órganos" de agitación con la perspectiva de un determinado objetivo, de determinadas relaciones entre la cumbre y la base, de determinadas relaciones con las masas. Desde luego —y volveremos sobre ello detenidamente en un momento posterior de la experiencia— que, en este conjunto que pone en tela de juicio a un régimen, la inercia sufrida se ha introducido, con la forma de serialidad renaciente; pero, en el nivel abstracto de la experiencia en que aún nos encontramos, esta inercia aún no aparece; se revelará más tarde en la circularidad dialéctica. Lo que importa es definir los momentos de la experiencia *en su pureza* misma si sólo es lógica, para no correr nunca el riesgo de atribuir a las realidades constituídas las características que nos revela la observación confusa y apresurada pero que de hecho pertenecen a otro momento del proceso dialéctico. Luego, aquí, es particularmente peligroso hablar de la serialidad burocrática, aunque, evidentemente, condicione todo, en el ejemplo citado, y *ante todo* el invento de los sub-grupos de propaganda. Veremos además que esta serialidad transforma pero no suprime —muy por el contrario— el carácter *de expresión práctica* que reviste la función en el individuo común: extiende esta expresividad transformada y produce lo *común* como significante-significado en relación con la sociedad entera. De momento, y si tomamos al sub-grupo y a la organización totalizadora en su pureza (es decir, en la lucha concreta emprendida contra un

del trabajo —en tanto que le condicionan tanto su propia fatiga como la lentitud de las comunicaciones— se determinan (en un nivel variable de la organización, a veces en la cumbre, a continuación de la partida, a veces en la base, durante la operación) a partir de la relación a la vez cuantitativa y recíproca (en circunstancias y con instrumentos definidos) de la multiplicidad del sub-grupo de activistas y del conjunto social que hay que "agitar" o convencer.

determinado peligro particularizado de disolución serial, no hay duda de que *este* joven activista, en su manera individual de realizar sus poderes, es a la vez *autónomo*, como señalaba Pouillon, y simple expresión práctica y detallada de la operación total (y de la operación compleja que, *desde hace tiempo*, define y prevé esta clase de operación). Es *autónomo* simplemente en la medida en que las circunstancias concretas (habla a auditores definidos por determinados intereses, determinados trabajos, una determinada cultura, determinadas *costumbres* —en el sentido de *exis*—) están más allá de la insuperable inercia, es decir, en tanto que siempre exigen de él una mediación entre las determinaciones abstractas de su tarea y las dificultades singulares que encuentra. Es *expresión* en la medida en que su empresa no puede comprenderse sino en la perspectiva de una determinada relación transcendente de los dirigentes con las masas, que pone en tela de juicio al régimen social y político de la U.R.S.S. en su totalidad. Según este punto de vista, las diferencias de táctica mismas son expresivas, ya que de todas formas no vuelven a sacar el fondo de la cuestión: un determinado autoritarismo (que no tenemos que definir aquí) está en la base de su misión y de su ser común (en tanto que estos productos del grupo organizado se han producido ellos mismos). Y poco importa, según el punto de vista estructural, que se manifieste a simple vista como un rasgo estructurado del individuo (lo que impropiamente se llama rasgo de carácter) o que se descubra a través de una táctica flexible y en apariencia conciliante que en el fondo no tiene más fin que *realizar* dos momentos diferentes como dos actitudes del sub-grupo (y no como variaciones individuales). Si la operación de los activistas se hace —como multiplicidad unificada— con la arrogancia voluntarista, manifestará, de una u otra manera, las actividades del gobierno y de la administración [1]. Llamaremos, pues, estructura a la

1 Lo que no quiere decir que la arrogancia de los activistas signifique necesariamente en tal momento particular una vuelta de las organizaciones centrales a una forma cualquiera de dictadura. Por el contrario, puede significar —en las circunstancias concretas— una falta de unión entre las organizaciones y una sorda resistencia del pasado estructurado en los jóvenes activistas en cuanto a la nueva política. El conjunto decide la significación, como expresión de la totalidad totalizadora

función del sub-grupo o del miembro del sub-grupo en tanto que su ejercicio concreto por la libre *praxis* del agente la revela como especificación del arreglo totalizador llevado a cabo por el todo sobre él mismo. Comprendemos que la palabra *expresión* aquí tiene que designar a una relación fundamentalmente práctica, es decir, a una reciprocidad de constitución: la libre *praxis* individual realiza la totalización anterior en tanto que posición de límites, prosigue la operación totalizadora objetivándose concretamente en un resultado concreto que *significa* la totalización de los resultados en el proceso de objetivación; recíprocamente, la totalización organizada designa y solicita en tanto que función a la acción individual como su inevitable concreción, la constituye un poder y una instrumentalidad. La *estructura* es esta doble designación constituyente, en sus dos orientaciones simultáneas y contrarias, ya sea en el nivel de la simple potencialidad abstracta (nivel del *poder reconocido* por los individuos comunes), ya en el nivel de la actualización. Desde luego que esta relación del individuo con el grupo (como multiplicidad interiorizada en cada uno y en todos) existe desde el grupo en fusión, en el que, por lo demás, lo hemos puesto de relieve. Pero aún no se puede hablar de relación estructurada por la simple razón de que el lazo recíproco aún no está especificado. La estructura es relación específica de los términos de una relación recíproca con el todo y entre ellos por la mediación del todo. Y el todo, como totalización en curso, está en cada uno con la forma de unidad de la multiplicidad interiorizada y *en ninguna otra parte*.

3º — Sin embargo, en la contextura reflexiva del grupo, esta relación estructural se tiene que producir también como conocimiento reflexivo; con otras palabras, la acción individual del agente común no se puede realizar como determinación de lo indeterminado sin aprehender negativamente la función en el objeto transcendente como exigencia y como esbozo en hueco de una conducta y, positivamente, en la

y totalizada. Lo que yo quería señalar es sólo que esta expresión —que se revela en cada caso *en la experiencia*— es presencia necesaria de la totalización en la parte totalizada, ya que *para esta parte* la totalización no es más que la función, es decir, la estructura.

interioridad, como deber y como poder. El momento de la mediación por la *praxis* orgánica es también el del conocimiento, es decir, de la copresencia de todas las implicaciones recíprocas; pero esto desde luego que no quiere decir que este conocimiento sea explícito y tematizado. Pero si consideramos todas las características —ya tenidas en cuenta— del conocimiento en el grupo organizado, vemos en seguida que el individuo orgánico se produce y se conoce como individuo común en los siguientes casos: 1º, en tanto que el objeto le refleja al grupo como práctico y conocimiento práctico, es decir, *a la vez*, a partir del objetivo común como porvenir que descubre la situación presente en el campo práctico y a partir de la aprehensión de su trabajo sobre el objeto como detalle particular de la objetivación común; 2º, en tanto que el todo, como totalización práctica y que se opera también por él, le impone en la determinación funcional que aprehenda prácticamente al objeto transcendente como común y al campo práctico como situación común que se tiene que modificar. De manera que si, por abstracción, tenemos que considerar a la estructura como conocimiento, no será otra cosa que la idea que el grupo produce de sí mismo (y del universo en tanto que está determinado prácticamente como campo de objetivación). Y esta idea reflexiva a su vez no tiene más contenido ni más fundamento que la organización común como sistema objetivo de relaciones: aún mejor, es la organización que la condiciona y que se encuentra en ella como norma suya interior. En este nivel de abstracción y de pureza (es decir, en ausencia de determinación serial) la idea del grupo no tiene *alteridad*: es la misma en todas partes como pura expresión del *aquí, ahora*, y no nos puede extrañar, ya que es una actualización definida, bajo la presión de exigencias definidas, de la estructura como relación de expresión recíproca entre la parte y el todo. Pero al mismo tiempo, en este nivel de indiferenciación, se mantiene totalmente práctica, es decir, que se mantiene al mismo tiempo como reflexión organizadora y como juramento, o, con otras palabras, como la *verdad* del grupo como experiencia práctica y su *ética*, como constitución de los individuos comunes por imperativos y derechos fundados sobre la inercia jurada, no están absolutamente diferenciados y además encuentran el

principio de su indisoluble unidad en la urgencia de las tareas comunes. La idea del hombre, en un grupo organizado, no es más que la idea del grupo, es decir, del individuo común; y la fraternidad-terror, en tanto que se expresa con normas específicas, tiene esta singular coloración de lo objetivo real, es decir, de las necesidades o de los peligros. La organización material del grupo no forma más que uno con la organización de sus pensamientos; el sistema de las relaciones lógicas que constituye para cada uno principios insuperables para cada operación mental no forma más que uno con el sistema de las relaciones inertes y trabajadas que caracteriza a las funciones en exterioridad. El invento o el develamiento ideativo —como la *praxis* individual— se produce como libre acción reflexiva *a partir* de una especificación organizada de la inercia libremente asumida y es una sola y la misma cosa el no poder superar una determinada organización práctica, un determinado sistema de valores y un determinado sistema de "principios directivos". Sin embargo, la idea del hombre que produce al grupo como idea de él mismo no se puede comparar con la idea que produce la moneda de oro en el campo práctico-inerte. En realidad, ésta sostiene a las ideas del Otro por su inercia fundamental; así es que no puede cambiar. Por el contrario, la idea del grupo, como determinación estructurada de lo indeterminado, tiene que ser inventada y se mantiene indefinidamente variable entre determinados límites.

Pero la doble característica de la estructura (objeto inerte de cálculo si se la considera como osamenta al quedar en silencio la totalización o como poder eficaz actualizado por la *praxis* de cada uno y de todos) implica una doble característica de la idea. En cierto sentido, está libre de comprensión *en todas partes* de la actividad funcional en cada uno en tanto que su heterogeneidad remite por una parte a la homogeneidad de los juramentos y por otra a la unidad sintética del fin transcendente. En ese nivel —siempre práctico— el grupo posee por cada individuo común un conocimiento silencioso de él mismo: esta evidencia se le niega a todos los que no comparten sus objetivos; en tanto que individuos prácticos, pueden aprehender estos fines en la acción común que se desarrolla ante ellos, proceder a una reconstrucción correcta de la *praxis*: nunca aprehenderán —salvo en lo abstracto— la relación común con el fin como relación interindividual, es decir, como medio especificado por la organización. Es en este nivel donde algunos conocimientos complejos pueden desconcertar al sociólogo o al etnógrafo cuando los encuentran en sociedades sub-desarrolladas, porque los conciben como conocimientos teóricos adquiridos por la observación de un objeto, cuando se trata de las estructuras prácticas vividas en la interioridad de una acción común. Los etnógrafos han puesto de relieve la flexibilidad lógica del pensamiento primitivo. Deacon escribe a propósito de un sistema matrimonial: "...Los primitivos son capaces de pensamiento abstracto de un grado muy avanzado". Pero está mal que se plantee la cuestión y no se trate de saber si son capaces de pensamiento abstracto en general, como si este pensamiento fuese una capacidad universal que poseería cada uno en un grado de desarrollo más o menos elevado, sino de mostrar en la experiencia —lo que hoy está perfectamente claro— si son o no capaces de comprender las estructuras abstractas de un sistema matrimonial o de los sistemas de parentesco. Dicho de otra manera, no hay que tomar el rábano por las hojas y declarar que los primitivos comprenden las relaciones abstractas que constituyen la organización de su grupo porque son capaces de pensamiento abstracto, sino por el contrario que su pensamiento está definido en su capacidad de abstracción por las relaciones abstractas que estructuran a la sociedad, que no es más que esas mismas relaciones en tanto que cada individuo común tiene que *vivirlas todas* para realizar prácticamente su relación con todos en la unidad de un objetivo común. En realidad, las relaciones funcionales definen no sólo al grado de abstracción del pensamiento, sino a los límites de su aplicación: este sistema racional como instrumento y límite del poder ideativo se constituye como sistema generalizado de relaciones lógicas; lo que significa a la vez que se aplica a un determinado número de casos análogos, bien definidos y que forman parte de la vida social y cotidiana de los indígenas y que su existencia —como inercia— es por sí misma una resistencia a veces invencible para la elaboración de otro sistema. En este sentido, en efecto, la verdad es normativa, ya que la fidelidad a los "principios" lógicos no es más que una forma de la fidelidad al juramento.

Pero, además de esta comprensión implícita —que no es sino una estructura *del poder*—, existe, por lo menos para determinados órganos especializados, un conocimiento igualmente práctico y reflexivo, pero de orden logístico y combinatorio, a quien más interesa la función por su aspecto de inercia inorgánica, es decir, *el sistema relacional como osamenta.* No insistiremos, ya que hemos hablado de ello más arriba; es sabido que la totalización como medio juramentado que sostiene a esta inercia ha sido silenciada en el momento de los cálculos. Lo que hay que indicar es que, aunque la totalización sea invisible, se hace en el nivel de los organizadores y de los calculadores, porque no se conocen ni se reconocen el derecho y el poder de calcular sino en la medida en que es su función especializada; el fundamento por el cálculo de los elementos discretos es, pues, la comprensión vivida de la estructura como reciprocidad del todo y de la parte (es decir, esta comprensión que acabamos de describir) en tanto que se produce en la *praxis* de los organizadores y en tanto que da un sentido a esta *praxis.* Hay, pues, en el organizador una comprensión práctica e inmediata de las estructuras en toda su complejidad que funda el análisis abstracto que lleva a cabo después en estas mismas estructuras en tanto que esqueletos. De hecho, los indígenas de Ambryn "dieron a Deacon una demostración fundada sobre el empleo de los diagramas".[1] Dibujaron unas líneas en el suelo que, según la longitud y la posición, representaban a uno o a otro de sus consortes, sus hijos, sus hijas, etc., con la perspectiva, claro está, de un sistema matrimonial complejo. En este caso hay que ver que al producir las relaciones en el terreno de lo inerte absoluto (la tierra o la arena) y de la perfecta exterioridad, no copian no sé qué modelo que llevarían en la cabeza; sería igualmente inexacto decir que proyectan la conciencia sintética y práctica que tienen de ellos mismos y de todos en el medio analítico de lo inanimado: en efecto, esta proyección es imposible, ya que se trata —en general— de dos órdenes distintos de racionalidad. Ya he mostrado que la racionalidad analítica podía ser superada e integrada por la racionalidad sintética, pero también sabemos que lo contrario no es verdad: toda proposición dialéctica perdía su significado y se disolvía en relaciones de exterioridad si había que "proyectarla" en el medio del cálculo lógico o matemático. En realidad, la decisión de hacer del sistema de parentesco un objeto fabricado e inorgánico (líneas trazadas en el suelo) corresponde, en el indígena, a un intento práctico de tomar el sostén de la materialidad inorgánica para producir las estructuras con las formas de esquemas inertes y abstractos. La razón de todo esto es que se las hace comprender a un extranjero *situado en el exterior,* luego pensando en términos de exterioridad: expresa, pues, la inercia juramentada no como exterioridad interiorizada, sino como pura determinación de la exterioridad universal. Pero para establecer este esquema mínimo, es decir, para reducir la estructura a osamenta, se guía por la comprensión sintética que define su pertenencia al grupo. Así el trabajo que hace no es de proyección o de transposición; se limita a crear un objeto inerte que presenta en exterioridad y para un hombre del exterior un conjunto de características pasivas que de las estructuras sólo retiene la inercia, y que, por lo demás, falsean esta inercia presentándola como una característica primera y sufrida (cuando está producida por el juramento). Desde luego que esta construcción no es un pensamiento: es un trabajo manual controlado por un conocimiento sintético que no expresa. Pero este ejemplo nos permite comprender *este otro trabajo en exterioridad* que efectúa el sub-grupo especializado sobre la inercia juramentada como exterioridad de la estructura, en el grupo y para el grupo. Este trabajo, guiado también por una temática dialéctica y por una comprensión del todo que no trata de proyectar ni "devolver", en su origen no puede tomarse por un pensamiento. Sólo se vuelve pensamiento por la práctica misma: el organizador crea el pensamiento analítico (y el racionalismo que le corresponde) con sus manos; nace en sus manos porque toda *praxis* produce sus propias luces a partir del objetivo y del objeto. Así, las "transformaciones de osamenta" llevadas a cabo a partir de un poder funcional y totalizador desarrollan en el nivel mismo del cálculo y de la redistribución un conjunto de esquemas directores que no son más que las leyes de inercia convertidas en leyes prácticas de la organización. El conocimiento práctico se desenvuelve al mismo tiempo sobre dos planos y según dos

1 Cf. Lévy-Strauss, *ibid.*, pág. 162.

tipos de racionalidad, lo que no tiene que sorprender, sobre todo en nuestras sociedades contemporáneas, donde es casi imposible concebir la solución de un problema práctico si no se trata la cuestión en varios niveles *a la vez* (en efecto, veremos cómo el campo práctico-inerte se reintroduce en el momento de lo concreto verdadero para introducir una nueva complejidad). Pero esto no constituye una ininteligibilidad ni un desgarramiento del pensamiento, ya que la Razón dialéctica sostiene, controla y justifica todas las otras formas de pensamiento, ya que las explica, las pone en su verdadero lugar y las integra como momentos no dialécticos que toman en ella un valor dialéctico.

En el curso de estas observaciones preliminares no hemos encontrado dificultades mayores: es que tratamos de determinar el sentido y el alcance de la Razón dialéctica; ahora bien, en el nivel de estas primeras aproximaciones no hemos encontrado problemas críticos verdaderamente nuevos; sin duda que la nueva necesidad que produce y sostiene a la libertad organizadora exigía que se precisase y se aclarase; la relación de los dos aspectos de la estructura (sistema y función) tenía que ser estudiada con algún detalle. Pero, por una parte, se trata, en su conjunto, de una progresión dialéctica muy simple y que se limita a unir en nuevas síntesis factores ya estudiados (el juramento, el terror, la inercia, la reciprocidad, la objetivación, la reflexión, etc.), y, por otra parte, en el nivel en que nos colocábamos, hemos encontrado a la *praxis* orgánica constituyente como indispensable mediación entre el individuo común y la objetivación común de la *praxis* del grupo. Lo mismo que la *práctica*, examinada en el nivel de cada función, se mantiene, pues, acción individual y, como tal, momento de la dialéctica constituyente —cualesquiera que sean la corrección en curso y la relación de los individuos comunes—; lo mismo que el grupo organizado, sólo actúa sobre él mismo (para poner a cada uno en las mejores para cumplir con su parte de la tarea común), y como esta acción misma se hace por la mediación de la *praxis* individual, las modificaciones nuevas y reales que han aparecido nunca han planteado la cuestión de la inteligibilidad *constituida*. O, si se prefiere, el tipo de inteligibilidad dialéctica que hemos descubierto al principio de nuestra experiencia crítica iluminaba suficientemente, en el seno del grupo organizado, las relaciones prácticas de las funciones individuales. Pero es que tomábamos nosotros mismos un punto de vista insuficientemente sintético en cuanto al grupo considerado. Nos veíamos obligados a ello porque queríamos sacar a luz sus estructuras, pero al mismo tiempo retrasábamos el momento de plantear la verdadera cuestión crítica: ¿qué tipo de existencia o de ser caracteriza a la acción común del grupo organizado *en tanto que es común* (y no en tanto que se resuelve en una multiplicidad de funciones)? ¿Qué tipo de inteligibilidad define esta acción? ¿Qué es una dialéctica constituída?

Lo que acabamos de estudiar, en efecto, son las condiciones de la acción común, no es la acción común misma. Esta acción, en efecto, puede ser designada por ciertas determinaciones del discurso: el pueblo de París tomó la Bastilla; los insurgentes han tomado por asalto el edificio de la radio, el equipo del Rácing ha logrado una victoria, hemos empezado la construcción de una nueva locomotora, etc. En todas estas frases el sujeto es plural (o unificado pero múltiple) y la acción es *una*, ya se la considere como temporalización ("*tomaron*, toman"), ya se considere en su resultado común: *la* toma de la Bastilla, el pueblo *tomó*..., etc. Ahora bien, hemos dado cuenta de la interiorización de la pluralidad, pero eso no nos da ninguna indicación sobre la *praxis* como temporalización común y como objetivación común del grupo. Hemos visto, en efecto, que a través de la organización se realiza por la mediación de los individuos orgánicos y de la dialéctica individual. Pero, en contradicción con esto, tiene una unidad concreta, lo que implica una organización de los medios con vistas al fin, y una realización del fin sintético por el trabajo. Todo sería simple si a la *praxis* como temporalización concreta y viva del grupo le correspondiese un grupo vivo y concreto —es decir, una *Gestalt*, o un organismo, o una hiperconciencia— que se temporalizase y se objetivase. De hecho, sabemos que el grupo "reunido" alrededor de una instrumentalidad o "contenido" por locales apropiados, no existe en ninguna parte salvo *en todas partes*, es decir, que pertenece a cada *praxis* individual como unidad interiorizada de la multiplici-

dad. Y la ubicuidad de los *aquí* corresponde a la práctica real de negación de la pluralidad. Esta totalidad no circula, no está en otro lugar, está siempre *aquí*, entera, y siempre es *la misma*. Pero si abandonamos toda interpretación mágica o mística, sabemos muy bien que esta ubicuidad no significa en absoluto que una nueva ubicuidad se haya encarnado en cada individuo común a la manera del *eidos* platónico en los objetos individualizados, sino por el contrario, se trata de una determinación práctica de cada uno por cada uno, por todos y por sí mismo con la perspectiva de una *praxis* común. La prueba es que esta multiplicidad unificada resurge como inerte exterioridad en el seno del grupo mismo, es decir, como *osamenta*. Sin embargo, la acción es *una* como la acción individual, el objetivo es *uno*, la temporalización y la regla que se da son unas, todo ocurre, pues, como si un hiperorganismo se hubiese temporalizado y objetivado en un fin práctico, por un trabajo unificador y unificado del cual cada individuo común con su mediación constituyente no sería más que un momento perfectamente inesencial. La cosa parece aún más paradójica en el nivel común de la acción, es decir, cuando está desgarrada, en el seno del grupo mismo, por oposiciones profundas de intereses, por renacimientos locales (o generalizados) de la serialidad, por accidentes. A través de todos los incidentes, desórdenes, accidentes y malentendidos que ya se saben, la multitud de París *tomó la Bastilla*. Pero aunque no nos encontremos aún sino en el nivel de la pureza abstracta, este significado sintético de la *praxis* parece primero una paradoja; en efecto, la *praxis* no es la temporalización de una unidad orgánica, sino la multiplicidad negada e instrumentalizada que se temporaliza y se unifica en la *praxis* común a través de la mediación de las temporalizaciones individuales. O, si se prefiere, no hay más unidad que la unificación práctica, es decir, que la unidad de cada trabajo particular con todos los Otros. ¿Pero qué es, pues, esta unidad de temporalizaciones locales y heterogéneas? ¿Qué tipo tiene de realidad? ¿Qué tipo de inteligibilidad? Todo está *ya organizado*, claro, pero la *praxis* común, como temporalización sintética de esta organización, ¿es *organizada* u *orgánica*? Y ya que su significación (su temporalización como significación diacrónica, su último objetivo como significación sin-

crónica) es *uno* y no puede ser más *que uno* [1], ¿hay que considerar su unidad como homogénea con las significaciones de la *praxis* individual y orgánica o hay que concebir que una síntesis significante llevada a cabo por el grupo organizado es *de otro orden*, absolutamente, que una síntesis individual? Si es *del mismo orden*, ¿cómo se explica que el grupo produzca una *praxis* del tipo individual y orgánico (aunque sea distinta de las acciones singulares por su amplitud y su potencia)? Y si es *de otro orden*, ¿hay que admitir una hiperdialéctica, lo que es lo mismo que considerar, ya sea al grupo como hiperorganismo, ya sea hacer de la dialéctica una ley transcendente que se impone al objeto? ¿Cómo ocurre, en efecto, que *yo* comprenda el sentido de una acción de grupo? Sin duda que puedo equivocarme o engañarme, pero la experiencia de la ciencia histórica está ahí para convencerme de que, a la larga y cuando se dispone de la suficiente información, se puede comprender una significación común en el curso de una investigación individual. El historiador, como trabajador solitario, puede aprehender el fin preciso de una acción política, es decir, el fin perseguido por un determinado grupo organizado, *aunque este fin no haya* sido realizado. Algunos sabios se oponen y discuten a propósito de *la* declaración de guerra de 1792 y de *la* conducta de los girondinos. Algunos sociólogos como Lévy-Strauss aprehenden la significación funcional de *la* prohibición del incesto en determinadas sociedades, aunque esta significación ordinariamente esté encubierta. ¿Hay, pues, homogeneidad en el conocimiento en su momento de *praxis* individual y del proyecto común como temporalización que unifique a la multiplicidad organizada? ¿Y si hubiese estructuras y sub-reacciones prácticas cuya significación teleológica se me escapa *a priori* porque el pensamiento práctico del investigador individual es de otro orden y de una complejidad menor *a priori* que la acción significante del grupo? Todos estos problemas secundarios no son más que maneras particulares de plantear la cuestión fundamental de la dialéctica constituida y de su racionalidad.

[1] Claro está que me coloco en el nivel abstracto de la pureza. Y aún no dispongo de ninguno de los medios que más adelante nos permitirán descubrir *una alienación nueva* como nueva experiencia apodíctica y nuevo avatar de la *praxis* común.

Ahora bien, hay una falsa aporía de la que me puedo desembarazar en seguida: si tengo una comprensión real de la actividad común de un grupo del que formo parte, es sin duda alguna que no supera a mis posibilidades de *individuo práctico*; pero, inversamente, es también porque lo abordo con los poderes y en la función de un *individuo común*. Quiero decir con esto que el historiador es el producto de un grupo, que sus instrumentos, sus técnicas y sus poderes, lo mismo que su saber, le definen como miembro de una comunidad de investigación y que comprenderá la empresa común de un grupo histórico en tanto que él mismo está en el grupo histórico que se define por una determinada empresa común. Y aun cuando fuese un investigador solitario —lo que a decir verdad no tiene sentido, a menos que se quiera decir que no es universitario o que no tiene diplomas—, no dejaría de estar integrado en *otros grupos* (económicos, culturales, políticos, religiosos, etc.) y como consecuencia sería un individuo común, susceptible de comprender la *praxis* común, cualquiera que sea.

Pero esta reciprocidad del objeto y del conocimiento histórico no hace más que recular el problema; no lo suprime. Si la *praxis* orgánica y constituyente es mediación indispensable entre el individuo común (como limitación de los posibles con vistas a un objetivo común y como unificación de la multiplicidad por reciprocidad mediada) y el ejercicio práctico de la función común, ¿cómo puede comportar en sí mismo el ejercicio práctico de la función común una comprensión del *alcance común* de lo que se realiza por el organismo singular? Esto se puede expresar también con el punto de vista de la investigación histórica; el historiador, desde luego, es función, poder y capacidad; pero todo eso tiene que ser reactualizado por un invento sintético, es decir, por y en un desciframiento sintético y singular del campo práctico. Ahora bien, este campo práctico está constituido, en este caso, por documentos y monumentos a través de los cuales hay que encontrar una significación *común*. Así queda claro que el historiador, si no fuese el producto social de un grupo organizado, no tendría la capacidad necesaria para comprender una acción histórica común; pero esto implica que su invento experimental como mediación singular entre su función y el objeto (el grupo que

pasa a restituir) tiene que comportar una doble comprensión: la de la función común del sabio y la de la *praxis* común del grupo pasado. Estas observaciones nos permiten concluir lo siguiente: en cualquier caso, aunque se tenga que producir en el marco de funciones y de poderes organizados, hay para el organismo práctico una posibilidad permanente de comprender la *praxis* de una organización.

Pero ya hemos mostrado en cuestiones de método que la comprensión no era una facultad ni no sé qué intuición contemplativa: se reduce a la *praxis* misma en tanto que es homogénea a toda otra *praxis* individual, y que está *situada* —luego en relación práctica inmediata— en relación con toda acción que se ejerza en el campo práctico. Lo que implica, pues, que la acción común y la *praxis* individual presenten una homogeneidad real. El individuo no puede comprender su propia acción común a partir de la *praxis* totalizadora del grupo ni la de un grupo exterior a él si las estructuras de la *praxis* común son de otro orden que las de la *praxis* individual. Si los objetivos del grupo tenían que tener un carácter hiperindividual, el individuo fracasaría al intentar aprehenderlos; lo que significa *no* que la acción común sea síntesis orgánica de los miembros del grupo, sino, *por el contrario*, que el grupo, lejos de encontrar en su acción una hiperindividualidad, se fija objetivos de estructura individualizada y no puede alcanzarlos sino por operaciones comunes de tipo individual.

Sin embargo, se correría el riesgo de caer en las más graves confusiones si no se precisasen en seguida estas conclusiones. En efecto, el fin común se mantiene doblemente común, porque es el fin de cada uno en tanto que miembro del grupo; porque su *contenido significante* es necesariamente común: se trata *en todo caso* de un interés que define al grupo mismo, que no es válido sino para el grupo y que sólo es accesible por él, y esto sigue siendo verdad ya se trate de insurgentes que se organizan para resistir a las fuerzas gubernamentales, o, de patronos, para entenderse con los sindicatos obreros, etc. Por lo demás, muchas veces el grupo se establece como último recurso y por una verificación de impotencia hecha por los individuos: la historia de la industrialización en Francia muestra la lucha encarnizada del capitalismo familiar contra todas las formas de la asociación capitalista. En parti-

cular, las primeras sociedades formadas para la explotación de las minas aparecieron cuando se hizo absolutamente imposible para los propietarios la explotación individual del subsuelo. De la misma manera, *los medios comunes*, es decir, la distribución de las tareas y de los poderes, la división del trabajo, la organización de las funciones, se constituyen por superación de la serialidad, de la masificación, de los antagonismos individuales y de las soledades. Y, como hemos visto, es la circunstancia, la presión desde el exterior lo que disuelve a la serialidad en los *terceros* para hacer que *nazcan al grupo*, es decir, en un medio de libertad y de terror que ni siquiera eran capaces de concebir. En este sentido, el estatuto del grupo es una metamorfosis del individuo. Y el momento práctico de la actualización de los poderes lo constituye, en él mismo, como fundamentalmente *diferente* de lo que era solo: inercia asumida, función, poder, derechos y deberes, estructura, violencia y fraternidad, actualiza *todas estas relaciones recíprocas* como su nuevo ser, como su socialidad; su existencia no es o ya no es la simple temporalización en proyecto de la necesidad orgánica: se produce a través de un campo de tensiones violentas pero no antagónicas, es decir, a través de una trama de relaciones sintéticas que la constituyen profunda y fundamentalmente como relación mediada, es decir, como terror y fraternidad para todos y para ella misma. Así la socialidad le viene al individuo por la totalización común y le determina ante todo por la curvatura *aquí* del espacio social interno.

Pero estas reservas esenciales no hacen más que volver más sorprendente el hecho de que la estructura formal del objetivo y de las operaciones se mantenga típicamente individual, en el sentido original de la palabra, es decir, en el sentido en que el individuo orgánico se caracteriza como *praxis* constitutiva y corrección del campo práctico por una totalización singular. Si el objetivo del grupo es, por definición, imposible de *realizar* por el individuo aislado, puede ser *propuesto* por este individuo (a partir de la necesidad, del peligro o de formas más complejas); aunque, la mayor parte del tiempo, los grupos así fundados no tengan gran importancia histórica, ocurre con frecuencia que un individuo conciba un fin común, descubra así una comunidad que se pueda hacer y trate de constituir un grupo porque aprehende al mismo tiempo su

propia incapacidad de realizar su propia empresa por sí solo. Estos casos aislados se producen naturalmente en sociedades complejas que presentan al mismo tiempo serialidades inertes, colectivos, grupos diversos, etc.; y este proyecto mismo de fundar un grupo está condicionado por la existencia real de grupos análogos. No es menos cierto que la conducta práctica es aquí la determinación por el individuo de un grupo que se tiene que constituir en función de un objetivo común que ha descubierto solo [1]. Y se puede añadir que, de cualquier manera que sea, pertenecen ya a otros grupos organizados, lo que sin duda no es falso. Pero aunque fuese *en éstos* un individuo común, descubre el fin como solitario. O como [individuo] serial. Del individuo que siente la exigencia de fundar una organización sanitaria internacional, se puede decir, en efecto, que ha sido alcanzado por el imperativo exterior *en su socialidad*, es decir, en su relación con la sociedad en que vive. Pero desborda a esta socialidad llevándola hacia una integración más vasta, ya que su pertenencia a tal o cual comunidad nacional no puede revelar *por sí sola* un objetivo internacional. Por el contrario, el movimiento de develamiento práctico sólo se puede hacer en unión con un intento de *desituación* (arrancarse a una situación demasiado estrecha para ponerse en el plano de una situación más amplia). Lo que no significa que cualquier individuo aprehende cualquier objetivo común; sería absurdo. Por el contrario, los problemas se formulan a partir de las contradicciones objetivas. Y, como hemos visto, se pueden descubrir a todos los Otros de una serie, en la disolución de esta alteridad. Pero lo que *ahí también* importa es que, a través de las reciprocidades mediadas, el juego del tercero regulador y de la inmanencia-transcendencia, el movimiento de comprensión aparezca en cada uno como superación individual de la serialidad hacia la comunidad. No hay fin común que no pueda proponer un individuo, *a*

[1] Desde luego que este objetivo responde a una necesidad de la sociedad considerada y que se descubre como una exigencia sobre la base de las circunstancias históricas que definen al momento. Y, la mayor parte del tiempo, existen en diferentes lugares individuos que se ignoran y que persiguen el mismo fin. Lo que no impide que estas personas sean consideradas individualmente por la exigencia común; aunque se unan después —como muchas veces ocurre—, no descubren el objetivo social como individuos comunes.

condición de que, en la unidad del proyecto, este individuo trate de constituir un grupo para realizarlo.

Y precisamente porque la decisión de agrupar o de reagrupar está suscitada por el objetivo común como exigencia de ser perseguido y realizado en común, ocurre también que la constitución de un grupo es un medio accesible para la *praxis* individual. Sabemos, en efecto, que el individuo abstracto que hemos encontrado en el primer momento de nuestra experiencia aprehende a *los Otros* como multiplicidad en su campo práctico. Y también hemos visto que su *praxis* soberana, como reorganización perpetua del campo en función de las necesidades, realiza la unidad práctica de esta multiplicidad objetiva. Esta unidad se puede descubrir como simple alteridad serial; pero si el grupo exterior existe, hemos visto que se descubre como grupo en la medida en que la unificación por el individuo, aunque llevada a cabo desde fuera, descubre una unificación interna que se realiza en la autonomía práctica. Pero, sobre todo, el agente mantiene conductas totalizadoras en relación con los individuos orgánicos y también en relación con los objetos inanimados: huir de una multitud en marcha, es totalizarla, es hacerla grupo cuando tal vez sólo sea serie. Así la acción de *formar un grupo real* está dada ya en la *praxis* orgánica y *en la medida misma* en que está originalmente dada la posibilidad de reunir una multiplicidad discreta, cualquiera que sea (inerte o constituida por organismos). En esta posibilidad, subsiste una indeterminación por cuanto no está decidido si el grupo quedará constituido desde fuera (puede ser el caso tanto en la construcción de una trampa como totalización de un grupo ya constituido como en la práctica que defina a una serie —niños, enfermos, etc.— como grupo unificado y receptivo que sea el objeto de mi generosidad) o como un envolvimiento que produce el agente para envolverse en él al mismo tiempo que los otros. Sin embargo, es visible que esta indeterminación es más *lógica* que real. La prioridad práctica está dada primero en el grupo-objeto totalizado del exterior, ya que el movimiento primero es la reorganización soberana de las estructuras objetivas del campo práctico. Y el que trata de constituir un grupo para realizar un objetivo común, útil para todos, lo aprehende ante todo, en el momento abstracto en que comienza la empresa, como

su medio de alcanzar *su* objetivo. Es sólo la constitución progresiva de la comunidad lo que le revela poco a poco que *se ha integrado necesariamente*. Pero esto hace su comprensión de la actividad múltiple más clara y evidente para nosotros: en el momento en que se mantiene aún fuera del grupo (no constituido o en vías de constitución), aprehende ya según el punto de vista de una *praxis* individual la unidad de una multiplicidad interiorizada como medio específico. De hecho, organiza también los objetos materiales: en la unidad dialéctica de su *praxis* crea casi-totalidades materiales cuyos elementos se condicionan de tal manera que, por ejemplo, pueden transmitir a los objetos considerados, ampliándolo, un empuje que ejerza en un punto del sistema. El movimiento organizador transcendente no es distinto de su principio cuando se trata de agrupar a hombres; la diferencia se revela en la empresa misma (y, a decir verdad, ni siquiera es necesario que esté realmente empezada, bastando el esquema abstracto del movimiento sintético) en que la unidad proyectada se revela en seguida como perpetuándose por la actividad de cada uno. Este primer descubrimiento saca a luz dos características contradictorias: la pasividad del objeto inerte sostiene a la unidad forjada, pero, al mismo tiempo, cubre a una dispersión infinita; por el contrario, la actividad del grupo en formación realiza la verdadera unidad *como praxis*, pero por eso mismo acusa la multiplicidad real de los juramentados en tanto que multiplicidad perpetuamente superada por una inercia *producida*. Por otra parte, la diferencia original entre el grupo reunido desde fuera con el sistema mecánico dispuesto no es esencialmente la del complejo con lo simple, pero el sistema humano es una disposición práctica que produce sus efectos por sí mismo. Así, cuando el individuo soberano se pone a *corregir en grupo* las multiplicidades humanas de su campo práctico, trata de producir un dispositivo instrumental cuyos elementos se unen y se ordenan según una regla práctica y cuya organización difiere de la sistematización inerte por este carácter esencial: la autonomía como productora de pasividad y de especificaciones. Por lo demás, la complejidad de los grupos organizados está generalmente unida a la complejidad de los dispositivos mecánicos que los agentes son capaces de producir en el mismo momento histórico.

Desde luego que estas indicaciones no pretenden poner el acento en el individuo productor de grupo (este caso accidental es de un interés limitado). Sólo se trataba de mostrar que el individuo orgánico, con su simple movimiento para organizar el campo práctico, desarrolla una comprensión del grupo-objeto como construcción instrumental. El que se puede refugiar tras unas rocas, también lo puede hacer tras las masas que son hombres. A partir de aquí se puede comprender (si estos hombres, por alguna razón, asumen la tarea de protegerle) que estas rocas de un nuevo tipo *se vuelven* rocas por juramento recíproco, y que arreglan su reunión de rocas por una reciprocidad de funciones; lo que significa que disponen de ellos mismos como si les animase su voluntad, y, *al mismo tiempo*, que esta voluntad suya en ellos se ramifica, se crea mil divergencias para converger mejor, y siendo total en todas partes, se opone a ella misma en todas partes para reconocerse como la misma. Pero estas oposiciones que se resuelven sin cesar no desconciertan al hombre del exterior. No le pueden desconcertar ni *el conjunto* (el grupo-objeto integrado como *medio específico* en su empresa personal, y por consiguiente iluminado por el objetivo mismo) ni los arreglos de detalle (la transformación de una simple anotación musical en acorde, la ampliación del esquema y su realización plural). En caso de peligro, la guardia pretoriana *se dispone* alrededor del soberano; pero el peligro es para *él*, el grupo-objeto, puro medio de evitarlo. Se descifra a partir de los temores del alto personaje, y tranquiliza en la medida en que suprime la posibilidad de cada uno de ellos: el soberano "teme" las puertas, las ventanas, cuanto se puede abrir desde fuera; sus temores, diversificados por la diversidad del campo práctico, se encarnan durante un instante *como precauciones* en la diversidad de los guardas que se van a colocar ante las vías de acceso posibles; en ese momento se vuelven activos y funcionales (la inercia como pasividad activa, el poder en tanto que está definido por la constitución objetiva de la salida que hay que vigilar, etc.) y el individuo protegido les comprende, por ejemplo, como realización simultánea de las conductas exigidas por el objeto y que hubiera debido hacer sucesivamente en la soledad.

En efecto, ahí reside para el individuo la novedad del

grupo-objeto. Ahí y no en la *praxis* en tanto que tal (de todos y de cada uno), porque, precisamente, la *praxis* está siempre *comprendida* por la *praxis*, por lo menos en su realidad formal (ya que, precisamente, lo que aquí está en causa es la comprensibilidad de determinados contenidos materiales). Originalmente, la transformación reside en la posibilidad de realizar en la simultaneidad y sobre la base de relaciones recíprocas lo que cree realizar sucesivamente el individuo. Pero, aparte de que el fundamento para comprender esta simultaneidad está dado en la *praxis* del organismo mismo (la operación más simple *para el individuo* es organización de simultaneidades: tiro del mango de esta palanca y la empujo con la mano derecha; con la mano izquierda tiro de tal otra, al mismo tiempo me agacho y me enderezo, etc.), aparte de que el esbozo de una redistribución práctica del grupo, en su interioridad objetiva, está esquemáticamente provista por la *postura* orgánica, y que ésta implica una comprensión de toda metamorfosis práctica y espontánea de un objeto en función de una situación, hay que insistir sobre todo en el hecho de que arreglo que hace uno solo a un conjunto instrumental (e inerte) comporta como finalidad esencial la compresión de una determinada temporalización práctica en simultaneidad, para que el agente pueda superar esta duración aplanada por una nueva temporalización. Esto se llama *ganar tiempo*, y es una exigencia del tiempo mismo, ya que, en el mundo de la rareza, el tiempo de cada uno es raro (aunque sólo sea la temporalización práctica). Así es cómo se pone la herramienta secundaria "al alcance de la mano", tal otra herramienta de que nos serviremos más tarde, un poco más lejos, cerca del objeto que tendrá que trabajar; así es —ya lo he dicho— cómo se construyen interdependencias inertes tales que unos movimientos prácticos *individuales* puedan ser absorbidos, divididos, repartidos en varias direcciones al mismo tiempo. En resumen, no hay —por lo menos en las formas elementales de la socialidad— contradicción visible entre el grupo-utensilio y el instrumento inerte. El grupo-objeto (de los esclavos, por ejemplo) se le aparece al que asigna sus tareas como teniendo por característica principal el absorber la *praxis* del individuo haciendo de ella su unidad temporal y práctica. En el instrumento inerte queda —para las sociedades

y las técnicas primitivas— un remanente mágico y doble de la *praxis* individual: en la herramienta coinciden el trabajo pasado del que lo ha fabricado y el trabajo pasado del que lo ha utilizado; ya se sabe que en esas sociedades el creador de la herramienta y el que lo usa en general son la misma persona. Para el primitivo, el carácter mágico está, pues, porque su propia *praxis* futura se le presenta como poder inscrito en la inercia y como superación ya dada de esta pasividad hacia el porvenir (como es comprensible, ambos momentos —creación y utilización— se interpenetran en la indiferenciación de la pasividad). Ahora bien, el instrumento mismo no es *fuerza indeterminada*: es realidad organizada (por ejemplo, tiene una hoja *y* un mango). Hay así homogeneidad, en este nivel elemental, entre el grupo-objeto como reinteriorizando el proyecto y la *praxis* de tal individuo volviéndose, como medio, la *relación* de éste con el objetivo y el instrumento inerte como embebiéndose en una *praxis* que le crea y le constituye como mediación entre su propietario y su fin. Es lo que queda un tanto marcado en la tendencia mágica del indígena de atribuir *maná* a su arma o a su herramienta (es decir, un *poder* como *praxis* potencial e hipotética sobre el porvenir) y en la tendencia inversa del individuo exterior de tratar al grupo organizado como objeto material dotado de poderes. Llevado al límite, se encontrará —aunque *en el campo práctico-inerte*— la equivalencia del instrumento consagrado y del grupo totalizado.

Inversamente, el individuo que se encuentra acosado en el campo práctico por un grupo que se organiza para la caza del hombre —y precisamente de *este* hombre—, siente esta *praxis* organizada como libre proyecto de una individualidad más amplia, más elástica, más poderosa pero homogénea con su individualidad concreta. El campo práctico se le aparece como minado por esta libertad, se vuelve el otro sentido de cada objeto del campo. Y este otro sentido se vuelve la verdad práctica: la verdad de esta salida (puerta o camino) ya no es la de ser una salida, sino la de ser la trampa tendida por el grupo. El individuo no puede tratar de evadirse del círculo salvo si logra reinteriorizar su objetividad para el grupo, es decir, si logra descifrar sus propias conductas a partir de la libertad común del adversario: este acto que voy a cumplir es

precisamente el que esperan del objeto que soy para ellos, etc. Así la comprensión del fin común le está dada inmediatamente, ya que este fin *es él*. Y a partir del objetivo que es, puede reconstruir práctica y prospectivamente las operaciones del grupo (del que es unidad negativa y totalizadora [1]) y a través de ellas juzgar sus propias conductas objetivamente con la perspectiva práctica de la evasión o de la fuga. Puede haber *diálogo* (tomo el término en el sentido de antagonismo racional) entre el individuo y el grupo que le rodea. Y tanto el uno como el otro (éste en su soledad, el otro por cada uno y por todos o por órganos diferenciados) pueden prever —con un margen variable de error— las conductas del otro tratando *en su lugar* sus propias conductas como objetos.

Hay que ir más lejos y ver que el individuo acosado realiza prácticamente la verdad del grupo: salvo en los casos precisos en que conoce los nombres de todos los cazadores de hombres y sus comportamientos (lo que sólo puede ocurrir en el caso de una multiplicidad muy restringida), realiza el grupo no como hiper-organismo, sino como ubicuidad en cada estructura y en la *praxis* de cada uno. Él también, perseguido, viendo o adivinando presencias humanas detrás de una puerta, detrás de los árboles, considera a estas presencias como siendo *todas las mismas*, aprehende su despiadada ferocidad como *transformando todo en-otro-lugar en aquí*; la diferenciación se hará únicamente, para él, según la situación práctica: el *grupo* está allá arriba, en aquella eminencia que le permite controlar toda una región; y *el grupo* está allá, detrás de aquellos árboles que tienen por función esconderle, pero que,

1 Ya hemos visto constituirse al grupo enemigo de exterminación o de peligro "natural" como totalización negativa de un grupo dado por el proceso destructor que une a todos los miembros en una exterminación común (y no de serie). Aquí la totalización negativa es otra: el individuo, al descubrirse *objetivo* y al reinteriorizarse esta objetividad, se produce como el ser-en-el-exterior del grupo que le está dando caza, y en tanto que está amenazado por el peligro de que le maten, ve llegar a él su muerte como la posibilidad propia del grupo enemigo y como la posibilidad de que el triunfo del grupo se realice (el aniquilamiento del individuo) como objetivación negativa (el resultado es esta inerte separación) y como ruptura de la unidad (los linchadores se dispersan después del linchamiento).

como contra-finalidad, también pueden ocultarle algunas presencias. Así, a través de la interiorización práctica de su objetividad para el grupo como libertad práctica, descubre la verdad de la función eligiendo pasar tras la cortina de árboles más bien que al llano, al descubierto, diferencia a *los mismos* por la situación real, es decir, por la función: el grupo en *esos* individuos comunes, detrás de los árboles, está más cerca de él, aunque peor colocado para verle; en la persona de los vigías, en la colina, está más alejado, pero el poder de su visión está aumentado por el instrumento (la colina *utilizada*). Y esta diferenciación de las funciones no impide —sino todo lo contrario— el cerco del fugitivo; luego la función, la reciprocidad y la estructura quedan descubiertas al mismo tiempo por la fuga del hombre acosado como la fisonomía de una libertad organizada para la exterminación. Si se prefiere, en la tensión del cerco, el hombre acosado aprehende *a éstos* como los mismos que *aquéllos* en tanto que éstos y aquéllos, por su posición recíproca, le privan de las posibilidades de salvación, y la *praxis* común se le presenta arriba y abajo como *aquí* en la medida en que el peligro de arriba y el peligro de abajo están en función uno de otro. Pero esta reciprocidad, en la acción deliberada de la caza del hombre, se aprehende en todas partes como estructura intencional de la *praxis* común en cada miembro de cada sub-grupo; se conduce, en efecto, con la perspectiva de la ubicuidad del acuerdo enemigo: los de arriba están en unión directa con los de abajo; si le ven, le *harán bajar* hacia los grupos que están escondidos en la llanura, etc. No hace falta que hagamos un mayor desarrollo: estos ejemplos, como momentos de la experiencia dialéctica, aun no muestran, desde luego, que la *praxis* común tenga como estructura formal la unidad sintética de la *praxis* individual, y además no sería exacto con esta forma. Pero en todo caso prueban que la comprensión individual de la *praxis puede* seguir siendo de la misma especie, ya se aplique a la *praxis* de un grupo-objeto, de un grupo-sujeto o de un organismo práctico. De todas formas, el fin común queda aprehendido prácticamente como la dirección en que el grupo supera lo dado; y esta aprehensión práctica es a su vez superación individual. De todas formas, el desciframiento de los actos se hace volviendo del porvenir al presente, y cada uno de ellos

se revela en esta unidad regresiva como medio unificado (por la objetivación común) para alcanzar el fin.

Nada de esto nos tiene que extrañar: verdad es que el objetivo del grupo es *comun* en tanto que sólo aparece a través de cada individuo común, es decir, juramentado y estructurado; pero también es verdad que el momento práctico se realiza por la *praxis* orgánica y que ésta se constituye como comprensión de *su* tarea individual en tanto que en ésta *la* tarea común se objetiva. Basta esto para mostrar que el objetivo último y común sólo se puede manifestar a través de la acción individual como su más-allá común y que la estructura, como relación con la totalidad, está vivida como significado profundo de la tarea en vías de cumplimiento. *En efecto*, algunas determinaciones de la acción le vienen al individuo por el grupo, como un nuevo estatuto que, en la soledad individual, no habría podido ni producir ni siquiera comprender; en particular, ésta que es fundamental: el juramento como libre límite de la libertad. Hemos visto, en efecto, que una *praxis* reducida a su translucidez individual de ninguna de las maneras puede comprometer a un porvenir indeterminado (es decir, un porvenir en el que todas las condiciones de la *praxis* habrían cambiado); mi propia libertad se vuelve contra mí como Otra en tanto que es otra para los Otros. Así la *modalidad* de la acción, su aspecto normativo escapa muchas veces a los no-agrupados, aunque la vivan ellos mismos en tanto que, en diferentes circunstancias, son miembros de otro grupo. Lo que se llama *fanatismo, ceguera*, etc., es la fraternidad-terror en tanto que está vivida en otro grupo y en tanto que, *como individuos*, hacemos de ella un rasgo pasional *en los individuos*. Pero, por una parte, el juramento no es el producto de una hiperdialéctica, sino que representa un avatar de la relación interindividual de reciprocidad; por otra parte, si es verdad que la *modalidad* puede escapársele desde el exterior al individuo no-agrupado, en el grupo, por el contrario, está vivida a través de la mediación de la *praxis* individual; lo que quiere decir que el poder y el imperativo, lejos de *producir* esta *praxis* y de calificarla, quedan asumidos e interiorizados por ella en tanto que la suscitan. Es la libre *praxis* la que, al desarrollarse concretamente y al adaptarse a las circunstancias, produce su propia inercia, sus propias

limitaciones, y sostiene en el Ser estas determinaciones; por lo demás, la *praxis* individual es inmediatamente recíproca, como hemos visto en el comienzo de esta experiencia. Y esta reciprocidad está en la base de ese producto trabajado —de la libertad interiorizando a la multiplicidad— que hemos llamado el juramento. El juramento es comprensión práctica de la reciprocidad como medio de constituir una inercia de grupo, de la misma manera que la *praxis* juramentada implica la comprensión común del objetivo de grupo y del juramento. Según este punto de vista, con la diferencia de la modalidad (y habría que establecer dialécticamente las condiciones formales en las cuales el no-agrupado puede apreciarla en el miembro del grupo), *siempre* hay una reciprocidad posible entre el hombre del grupo y el individuo no-agrupado: al primero le puede resultar difícil explicarle al segundo las condiciones de la vida común (aunque esta dificultad aparezca *a posteriori*; según el tipo de guerra que haga, el combatiente tendrá o no tendrá fácilmente los medios de hacer comprender el medio interior de su unidad al no-combatiente), pero siempre le es posible descubrirle su *finalidad*. O, si se prefiere, la comunicación es posible entre los hombres en la medida en que hay homogeneidad formal de estas tres comprensiones: la del grupo-objeto por el no-agrupado sujeto (con el sentido de sujeto de la acción individual que agrupa), la del grupo-sujeto por el no-agrupado en tanto que objeto (es decir, por el proceso mismo que interioriza su objetividad), la del grupo-*praxis* por cada uno de sus miembros, en tanto que mediación de la función y de la objetivación.

Pero esta homogeneidad de la *praxis* individual y de la *praxis* común, lejos de facilitar nuestra tarea, al principio nos agobia, hay en ello como una especie de aporía, como una impotencia de la dialéctica. Entonces, si el grupo como multiplicidad interiorizada es tan profundamente diferente del individuo orgánico, si, con otras palabras, nos negamos a tratarlo como organismo, salvo a título metafórico, ¿cómo puede, pues, ocurrir que produzca en común acciones cuya estructura fundamental no difiere de la de las acciones individuales? Diríase que hay un límite dado *a priori*. No un límite asumido como inercia juramentada, ni tampoco un límite experimentado y sufrido como la insuperable resistencia

de tal o cual materialidad inerte con tal o cual empresa, sino más bien algo así como un ahogo de la dialéctica que reproduce su movimiento original, cualquiera que sea la constitución interna del agente que la realiza. Hay aquí una insuperabilidad de una nueva clase de la que hay que dar cuenta. Para hacerlo, hay que examinar desde más cerca el proceso de organización, no en tanto que constitución real de un ser-en-el-grupo fundado sobre el juramento, sino en tanto que reparto de las tareas.

Se tiene la costumbre de oponer —por ejemplo, en los períodos revolucionarios— una tendencia centralizadora y autoritaria que viene *de arriba*, es decir, de los elementos que ejercen provisionalmente el poder, y una tendencia democrática y espontánea que nace en la base. La primera realizaría *desde fuera* o, en todo caso, a partir de una inmanencia-trascendencia fija, la organización de masas en grupos de acción jerarquizados; la segunda realizaría los grupos por una libre acción común de la multiplicidad sobre sí misma y, como tal, representaría la auténtica auto-determinación democrática *en interioridad*. La diferencia entre una y otra organización sería cualitativa y radical; se trataría de dos realidades opuestas *por naturaleza*, de las cuales sólo la segunda constituiría verdaderamente el grupo como auto-creación común: de esta oposición fundamental resultaría que los objetivos, las operaciones, los pensamientos de tipo verdaderamente *común* se producirían en el proceso autónomo de la desmasificación de la masa por sí misma y de su organización espontánea.

Esta concepción tiene fundamentos políticos e ideológicos que no podemos discutir aquí. Y admitiremos que *políticamente* tiene una importancia capital que la organización esté impuesta desde arriba o sea producida por la base. De la misma manera, reconoceremos que las consecuencias sociales, ideológicas, éticas (y, *ante todo*, materiales) de un movimiento son totalmente diferentes si este movimiento popular produce a sus jefes como expresión provisional de su *praxis* y los reabsorbe superándolos por el desarrollo mismo de esta *praxis*, o si, por el contrario, un grupo se separa de las masas, se especializa en el ejercicio del poder y modifica autoritariamente las tareas en función de su propia concepción de los objetivos populares. Desde luego que el régimen mismo es

diferente según los casos, como, por lo demás, las relaciones de reciprocidad entre los individuos. Pero lo que aquí nos importa, *fuera de toda política*, es indicar que el modo de reagrupación y de organización no es fundamentalmente diferente según se trate de una centralización desde arriba o de una liquidación espontánea de la serialidad en el seno de la serie misma y de la organización común que le sigue. Esto es, ni se trata ni se puede tratar aquí de Blanqui, ni de Jaurès, ni de Lenin, ni de Rosa Luxemburgo, ni de Stalin, ni de Trotzki. Y de la misma manera que a pesar de las diferencias prácticas y jurídicas que los separen, un crimen premeditado o un acto de legítima defensa pueden hacer que entren en juego los mismos músculos y realizarse por las mismas conductas inmediatas (al descubrirse las diferencias en un nivel más elevado y con el punto de vista de una *praxis* diferente —la de la investigación policíaca y del juicio, por ejemplo—), de la misma manera, el tipo de inteligibilidad formal y de racionalidad puede ser el mismo para la organización por arriba y para la organización por la base.

En efecto, hay que concebir que la manera en que se habla de las transformaciones dialécticas de las masas siempre es metafórica. Cuando Trotzki insiste, por ejemplo, en la transformación cualitativa (particularmente según el punto de vista del potencial revolucionario) que provocan las primeras reuniones de los obreros y de los soldados, tiene totalmente razón. Y cuando otros, hoy, para mostrar el carácter revolucionario de los insurgentes húngaros, vuelven a tomar estas declaraciones y las completan, mostrando que la situación propiamente revolucionaria se define a la vez con circunstancias precisas y por la constitución de grupos de insurrectos que comprenden obreros, estudiantes y soldados, es posible que tengan razón históricamente, es decir, en un nivel en el que las determinaciones concretas ya no guardan relación con nuestra investigación. Pero nos negamos a seguir a determinados historiadores o a determinados marxistas (sean o no trotzkistas) cuando dan de estos encuentros "típicamente revolucionarios" una descripción propiamente "gestaltista", adelantada o retrasada, como si se operase espontáneamente una síntesis orgánica sobre la base de estos encuentros, fundada, claro está, sobre las relaciones cuantitativas de los tres grupos sociales

que están en presencia, pero superando la relación de cantidad hacia una nueva diferenciación *cualitativa* (ya que, como hemos visto, Engels, en nombre de la dialéctica del exterior, da permiso a todo marxista consecuente para que nos descubra el devenir-cualidad de la cantidad). *De hecho*, si los soldados y los obreros constituyen los primeros comités organizadores de la insurrección (tanto como en 1789, en París, en el encuentro de los habitantes del barrio de Saint-Antoine y de los guardias franceses, como en Alemania en 1918, o en Rusia en 1917), estas relaciones *excesivamente universales* tienen que ser especificadas en cada caso: no es fácil encontrar y definir la universalidad en el proceso dialéctico. Es la realidad concreta —como relación indiferente a sus términos— para la Razón analítica, pero aparece —como veremos— como apariencia inmediata y abstracta, como primera hipocresía que hay que disolver en la experiencia dialéctica, o es el término concreto y escondido de toda la experiencia y como el fundamento totalizador aunque último de la progresión racional. Y si se considera a estos grupos —sin ningún prejuicio sobre la naturaleza de una organización "típicamente revolucionaria"— en tal situación histórica concreta, en 1917, en San Petersburgo, *o* en 1918, en Berlín, pero no en ambas ciudades a la vez, veremos restablecerse la relación de reciprocidad concreta. Los soldados *o* los marinos (y cada caso se tiene que examinar aparte, Cronstad no es San Petersburgo, etc.) representan prácticamente para los obreros, sobre la base de la situación del país y de la ciudad, en esas jornadas, y de las características particulares de la flota y del ejército, un testimonio irrefutable contra el gobierno y una defensa contra sus intentos de romper la rebelión, una relación directa o indirecta con otras clases (particularmente con la clase campesina en la medida en que los campesinos movilizados eran la mayor cantidad, en la medida también en que estos movilizados agueridos y descontentos formaban una mediación entre los obreros, antiguos campesinos, y las provincias, de las cuales estos combatientes formaban, en suma, la fracción más avanzada), una prueba de la descomposición del régimen, un comienzo de universalización: estos otros explotados venían a ellos como representantes de todos los explotados. Pero sobre todo, "los soldados están con nosotros" toma para cada uno en cada uno

una significación particular del hecho de que desde 1905 (por no irnos más lejos) los soldados se habían convertido, a su pesar, en los instrumentos de la represión. Inversamente, para el soldado que ha rechazado la disciplina impuesta desde el exterior, los obreros representan la única posibilidad de integración y de disciplina de combate; éstos, en efecto, a la inversa de los militares, saben que las insurrecciones, más aún que las huelgas, necesitan una organización práctica. Estas relaciones de *reciprocidad* son exactamente lo inverso de las síntesis "gestaltistas" que se nos proponen; se establecen por un *reconocimiento práctico* en la acción, sobre la base tácita del juramento. Y la heterogeneidad *dada* que preside el encuentro se vuelve homogeneidad jurada que sirve de garantía a una heterogeneidad creada. Por otra parte, sería absurdo negar el fin práctico de estos grupos organizados: en todos los casos hay un peligro, hay que asegurar la defensa, mantener la vigilancia, etc. Y sobre todo, a gusto o a disgusto, hay que volver a las verdades establecidas por los historiadores: la organización se elige organizadores. Ocurre que los rechace o que los vuelva a tomar en ella, pero no podría negarse que, la mayor parte del tiempo, los conserva en su función en virtud del juramento mismo que sostiene a la función por la pasividad asumida. Los historiadores de la Revolución francesa han establecido en particular que existe una categoría de agitadores populares, algunos de los cuales han podido enumerar y seguir, y que se encuentran entre 1789 y 1794 en todas las circunstancias importantes, a los que los "individuos comunes" de las secciones tienen por *sus organizadores*, y cuya función, conservada por la inercia recíproca entre las "jornadas" populares, mantiene, en la dispersión cotidiana, una especie de osamenta pasiva de la organización: se volverá alrededor de ellos en los momentos de tensión. Estos agitadores populares *no son jefes*: es en esto sobre todo donde difiere su poder del de los dirigentes. No dan órdenes; el grupo se reconstruye alrededor de ellos, los exalta y les comunica su poder, se da mediante ellos sus contraseñas. En suma, sólo se trata de un tercero regulador cuya actividad reguladora se ha vuelto función sobre la base tácita del juramento. Por eso sería absurdo apoyarse en su presencia para argumentar contra la democracia de la organización popular. Pero sólo hay

que señalar dos características esenciales. Por una parte, en efecto, esta democracia es *fraternidad-terror*, es decir, que su base es la violencia. Por esta razón, Guérin no tiene razón cuando la opone a la violencia del autoritarismo de arriba. En efecto, aunque las circunstancias puedan provocar contradicciones violentas entre la base y la cumbre, la violencia de la cumbre sólo se puede fundar en la de la base. Simplemente —como veremos—, la violencia tiende a volverse pura, a medida que se aleja de sus fuentes, y lo que desaparece es la fraternidad. Pero por otra parte —y es esto sobre todo lo que nos importa—, por la fuerza de inercia juramentada de la función, el organizador-agitador se mantiene durante un lapso más o menos largo, como la persona a través de la cual el grupo define su *praxis*, a través de quien se hace su propia organización. No entendamos con esto que el organizador, aquí, puede imponer tal o cual acción o prohibir tal otra: si tratase de dar órdenes, perdería en seguida su poder. Es medio y lo sabe; si actúa (algunos están comprados), es al margen y en silencio. Pero por el solo hecho de que las contraseñas populares pasen por su boca, de que la reorganización se tenga que hacer a través de su *praxis* individual, de que sus exhortaciones o sus gestos designen el objetivo común, nos vemos obligados a concluir que la *praxis* popular es por esencia susceptible de ser inventada, comprendida y organizada *por un individuo*; lo que significa, con otras palabras, que el grupo no puede definir su acción común sino por la mediación de una designación individual. En la tensión de la inmanencia-transcendencia, el "conductor" procede a la reorganización del grupo como casi-objeto y reparte las funciones casi objetivas en función del objetivo que al mismo tiempo define. Construye así en la casi-objetividad un dispositivo práctico que se conservará como es por inercia asumida, de la misma manera que un sistema instrumental recibe una organización en el mundo inorgánico por la *praxis* individual y la sostiene con su pasividad. Claro está que las cosas no son tan simples: se lo interrumpe, se lo previene, se inventa antes que él, algunos se organizan espontáneamente en unión con todos, otros le sugieren un arreglo, etc. Ya lo he dicho: en cierto sentido es mediación. Pero lo que es capital es que esta mediación sea necesaria en tanto que el

grupo mismo —y por esta mediación— no quede definitivamente constituído con sus órganos de control, de distribución, etc. *Y aun entonces*, como ya sabemos, y cualquiera que sea el sistema de auto-administración (soviets, comités de insurrección, etc.), no se habrá hecho más que institucionalizar la mediación del individuo. Si se vota, por ejemplo, se votará por una moción contra otra, por una enmienda contra otra, en una palabra, por una determinación individual y práctica del discurso.

La diferencia entre el tercero regulador y el dirigente consiste en que uno no es jefe y el otro sí. Más adelante volveremos sobre el mando. Pero —salvo cuando se exasperan las contradicciones— no habría que creer que la tensión "transcendencia-inmanencia" quede rota. De hecho, lo que distingue al jefe del agitador —fuera de la naturaleza coercitiva de su poder— es muchas veces la cantidad de mediaciones que lo separan del grupo. Pero tanto en un caso como en el otro encontramos este extraño límite de la dialéctica: el grupo organizado obtiene resultados que ningún individuo podría alcanzar solo, aunque se decuplicase su fuerza y su habilidad; por lo demás, la organización como ser práctico se constituye, como regla general, de una manera más compleja y mejor adaptada que cualquier organismo: para parecerse a la guardia formada en cuadro habría que tener ojos alrededor de la cabeza y brazos en la espalda; para parecerse a una unidad de combatientes que durante la noche queda guardada por los centinelas, habría que poder dormir y estar en vela simultáneamente; así la organización no *reproduce* el organismo, sino que quiere ser su mejora por la invención humana; toma como modelo a su unidad práctica (sin alcanzarle, como veremos), pero disuelve en ella la facticidad del ser vivo. Pero estas transformaciones no lo arrancan de la inflexible necesidad de *estar situada*, es decir —cualesquiera que sean los instrumentos—, de ser designada como un punto de vista práctico y como un anclaje definido por el mundo que quiere modificar. Y para alcanzar por fin estos resultados super-individuales es necesario que se haga determinar por la unidad unificadora de una *praxis* individual. El individuo no puede, pues, alcanzar solo el objetivo común, pero lo puede concebir, significarlo, y significar por él a la reorganización del grupo, como

haría una corrección de su campo práctico individual. El individuo se integra en el grupo y el grupo encuentra su límite práctico en el individuo.

Se objetará sin duda —y es la verdad— que la mayor parte de los grupos organizados entregan la planificación, la distribución de las tareas, el control y la administración, no a individuos, sino a sub-grupos definidos. En estas comunidades todo se vuelve tarea común, y el individuo en tanto que tal parece disolverse en un sub-grupo restringido; las reciprocidades ya no existen sino de sub-grupos con sub-grupos. Pero aun cuando los individuos del sub-grupo organizador se hundiesen en el anonimato, no sería menos cierto que este sub-grupo, en su *praxis* común, no supera al marco *de una concepción individual.* O, si se prefiere, ocurre que no se puede determinar *a priori*, es decir, a simple vista, si el plan adoptado es la obra de uno solo o de varios, porque, para construirlo, varios se han vuelto uno solo.

Claro está que las discusiones en el grupo organizador son indispensables y a veces violentas. Y el plan se organiza a través de estas discusiones. En los grupos más complejos, desgarrados por luchas de clases, por oposiciones de intereses o de puntos de vista, tomados de nuevo a medias por la serialidad, se pretenderá sin duda que la pluralidad de los organizadores, si están bien elegidos, representan la diversidad de las tendencias, cosa que un individuo no habría podido hacer. Pero además de que la mayor parte del tiempo no está realizada la síntesis, y que mociones "a dos barajas" reflejan en una u otra forma la impotencia de fondo que produce la división, estos grupos medio deshechos o mal unidos no se presentan aún en el nivel actual de nuestra experiencia. En una oficina técnica, en un servicio de organización administrativa, etc., es normal que los individuos pertenezcan a la misma clase, al mismo medio, que tengan los mismos intereses, y que se les haya dado la misma instrucción técnica: sus oposiciones, por violentas que puedan ser, no resultan directamente de los conflictos sociales, y sería caer en un más absurdo escepticismo psicologista atribuirlas a diferencias de caracteres o de rivalidades disimuladas, aunque, naturalmente, estas diferencias y estas rivalidades encuentren la posibilidad de manifestarse en las contradicciones que las oponen. Estas

contradicciones no son de hecho más que estructuras objetivas del problema práctico que se tiene que resolver. En efecto, cuando los expertos buscan la solución de un problema como el de la circulación automotriz en una gran ciudad, se encuentran frente a incompatibilidades *dadas* y materiales cuyos orígenes son diversos: constante crecimiento de la cantidad de automóviles, insuficiente cantidad de garages, estrechez relativa de la mayor parte de las arterias, necesidad de los propietarios de autos de utilizar sus máquinas para sus desplazamientos y de encontrar un lugar donde dejarlas, lo que en sí mismo es contradictorio, ya que los coches estacionados a lo largo de las calles restringen necesariamente la velocidad y el volumen de la circulación. La solución, de existir, evidentemente tiene que superar y resolver todos estos conflictos materiales, tiene que producirse en el marco de la rareza, ya que el presupuesto de la ciudad (o del Estado) no permite que se efectúen grandes gastos. Si tiene que haber conflicto entre los miembros de un grupo, lo será, de hecho, porque cada uno trata de superar las contradicciones objetivas y, aun sin saberlo, sólo logra favorecer, en una falsa síntesis, a uno de los términos de la proposición contradictoria. Tal solución no tiene en cuenta los intereses de la *circulación*; otra, al quitarle la posibilidad de estacionar el coche, hace que sea inútil y puede frenar la expansión de la industria del automóvil; otra, al volver a tomar el viejo proyecto de construir arterias más anchas, olvida simplemente la modicidad de los recursos con que se cuenta. Cada una de estas soluciones es individual: entiendo con esto no sólo que lo ha propuesto un individuo, sino también que lo determina y lo define en el grupo; si ha elegido ésta y no aquélla, desde luego no es imposible que sea debido a determinadas presiones, o, si es ella la descubierta entre todas, es tal vez en la medida en que su proyecto fundamental destaca determinadas posibilidades y rechaza las demás. Pero estas "predisposiciones" prácticas se limitan aquí a definir una iluminación: la contradicción está en el objeto; se manifiesta por sí misma y estalla con tanta más virulencia en la síntesis hecha cuanto ésta no tenía en cuenta a un término en beneficio del otro. Estalla, claro está, ante los otros expertos y particularmente ante tal persona que a su vez propone una síntesis parcial, es decir, *expresa* a su pesar una contradicción

creyendo superar las otras. La solución de cada uno es una realidad individual —un fracaso objetivo e individual— en la medida en que el error se tiene que atribuir a los límites del individuo: toma la parte por el todo. Pero estos límites son individuales a su vez; con lo que quiero decir que está aquí limitado en relación con otros individuos mejor armados y no en relación con el grupo o con la humanidad. Sin embargo, esta realidad individual (con el viejo sentido según el cual el individuo se caracteriza por la parte de nada que ha interiorizado) pone a la luz del día *a través de un falso discurso* una contradicción objetiva y material que *ha producido* la falsa síntesis en beneficio de un término determinado y desdeñando a otro; con otras palabras, representa la posibilidad objetiva de servir a determinados intereses aun desconociendo a otros (tal vez *en las mismas personas*); y esta posibilidad es una estructura del problema en tanto que está ya esbozada *realmente* en la práctica de determinados grupos de conductores, o de garajistas, o de agentes del tráfico. A través de ellos, un término trata de liquidar al otro y de imponerse; con el apoyo de su fuerza común, la autoridad municipal permitiría durante algún tiempo intentar la pretendida solución de "mantenerle". Pero como la contradicción se mantendría, con un término aventajado, reaparecería de manera más violenta con otra forma, encontrándose el problema otra vez entero. Así, lo que tal o cual individuo toma a su cargo es la contradicción tal y como existe *en el campo práctico-inerte*: es en ese campo, en efecto, donde el crecimiento de la cantidad de automóviles (fenómeno estrictamente serial) choca con la no-elasticidad de las estructuras urbanas (inercias inorgánicas y seriales); y esta contradicción, al convertirse en estructura de un problema técnico, se sale del medio de la serialidad: está en el centro del campo práctico. Pero hay que añadir que el experto es útil, *como individuo*, porque su solución se vuelve su interés ideológico, su-ser-fuera-de-sí que defiende como se defendería a sí mismo y porque es él mismo. Así los conflictos de las soluciones entre ellas reactualizan las contradicciones como conflicto permanente *fuera* de las fuerzas materiales. En efecto, cada solución no es más que el intento velado de que un término domine a otro. En realidad, la violencia interindividual del conflicto es inconcebible fuera

del grupo organizado. En el medio del juramento *es necesario* que *los Otros* se vuelvan *los mismos*; o si no la alteridad calculada de las funciones se cambia en alteridad sufrida. Así, sobre todo con la perspectiva práctica de un remedio que se tiene que encontrar, el conflicto de dos individuos (antagonismo recíproco) se produce como teniendo que terminarse necesariamente con la liquidación de uno en beneficio del otro o de los dos en beneficio de un tercero o de su reabsorción por el grupo. No se trata, en esos tranquilos expertos, de liquidación física o de lavaje de cerebro; sin embargo, si no está en peligro su vida individual, su *ser social* puede quedar perfectamente aniquilado (ya sea como solución particular, ya, de manera menos determinada, como *su crédito* ante los otros: una y otra definen para ellos al ser-fuera-de-sí-en-el-grupo. Y este ser-fuera-de-sí no se tiene que confundir con la *relación constitutiva* del individuo común; en efecto, el crédito es la especificación del poder en tanto que esta especificación se produce como resultado común en la interioridad del grupo y en unión funcional con el ejercicio concreto de este poder). La mediación del individuo era necesaria para transportar la contradicción objetiva al interior del grupo; pero el ser-común-en-el-grupo era necesario para restituir su virulencia a la contradicción a través del conflicto de las personas. Desde luego que cada uno conoce desde hace tiempo todos los datos del problema, y que, en la presente sesión, las primeras relaciones han enumerado una vez más las dificultades, aporías, conflictos objetivos, etc. Pero estas oposiciones no se pueden manifestar en su verdad en tanto que son el objeto de una simple enumeración o de una descripción estrictamente verbal (pongo en esta rúbrica a diagramas, estadísticas, etc.). Es que el sub-grupo organizador está en relación de inmanencia-transcendencia con el grupo que le rodea: una casi-separación (casi-negación) condiciona en la inercia las relaciones de aquél con éste (en seguida hablaremos de ello) *en tanto que* las contradicciones vividas del segundo (en las relaciones de sus miembros en tanto que tienen que seguir siendo los mismos y pueden ser desunidos por el objeto) no pueden ser reinteriorizadas por el primero y vividas en un nivel de abstracción y de especialización que es precisamente el del sub-grupo. Así cada experto, si tiene un auto, puede

sentir por sí mismo las contradicciones de que sufre cada miembro de este *grupo-seriado* (ya veremos el sentido de esta palabra cuando hablemos de lo concreto) que es la población de París (en tanto que algunos de sus miembros poseen autos). Pero *en este nivel sufre* y sale adelante de una manera particular y que no puede ser generalizada. Esto es, sus propias desventuras determinan su reacción de parisiense, pero siguen siendo prácticamente ineficaces en cuanto a su actitud de experto (de individuo definido por su poder), o pueden servir de ejemplo y de ilustración a sus discursos. Pero su punto de vista práctico se forma en la comunidad de expertos (o en la soledad, pero en tanto que esta soledad sólo es una manera entre tantas de ser-en-el-sub-grupo; por ejemplo, trabaja en su informe, en su despacho). Así, los accidentes de autos, las calles intransitables, los embotellamientos, etc., se reproducen con toda su violencia en el seno del sub-grupo especializado cuando los individuos toman de nuevo los conflictos de intereses materiales con la forma de conflictos de intereses ideológicos. El sub-grupo, como mediación de una reciprocidad antagónica, regula la tensión y define la urgencia de la superación. Gracias a los individuos que están en peligro en su ser-en-el-grupo, gracias al sub-grupo que hace que su conflicto sea posible e inevitable, el problema objetivo desarrolla (o *puede* desarrollar) todas sus contradicciones en el nivel mismo en que la solución *tendría que poder* inventarse (en efecto, nada prueba que haya una *en las presentes condiciones*). Además, estos conflictos interindividuales pueden convertirse en conflictos comunes, en la medida en que los individuos que presentan una solución se vuelven para otros los terceros reguladores de una acción organizadora que éstos presentían sin verla de una manera totalmente clara.

Sin embargo, *¿para qué* sirve esta virulencia? Para plantear la cuestión en todas sus formas y con toda su complejidad, o, si se prefiere, para realizar el devenir-cuestión del sub-grupo. La tensión máxima se realizará cuando él se transforme en su nivel y según sus funciones en *la circulación parisiense*. Ahora bien, esta frondosa complejidad de contradicciones no se puede mantener en tanto que tal: es un medio de interiorizar el problema, pero, en tanto que se mantienen divididos, los individuos comunes se paralizan; el momento de

la contradicción interiorizada, en tanto que transforma a *los mismos* en *otros*, tiene que ser superado hacia la unidad sintética. Cuanto más integrado está el sub-grupo, más siente esta contradicción profunda del mismo y del otro a través de todos sus miembros, y más tentación tendrá de dar una solución por el terror, es decir, exigiendo la unión con una de las tesis que están en presencia. En este caso nos importa poco que haya o que no haya habido votación; lo que cuenta es la liquidación de la minoría en tanto que tal. Y, *sobre todo*, interesa saber a qué tesis se une; si, como ocurre con frecuencia, se trata de una tesis sostenida ya, de una de las que se acaban de exponer, nos limitaremos por negativa, a sufrir la ley de la alteridad, a aventajar violentamente uno o varios términos de las contradicciones objetivas en perjuicio de los demás. No ha habido *pensamiento*, en el sentido de "práctica organizadora" que defina a una solución *mejor* (sino definitivamente buena) por superación sintética de las contradicciones. Se definirá, pues, el comportamiento común (poder de definir a uno reorganización) como *continuación en común* de una proposición individual (hecha por un individuo común). *Si hay pensamiento*, por el contrario, es decir, si se propone una solución, provisional o no, pero *mejor*, se manifestará *evidentemente* como *praxis* reguladora y por el tercero regulador (poco importa aquí que haya uno o varios terceros, que la solución sea "encontrada" por varios a la vez; lo esencial es que cada uno, en tanto que es individuo común mediado por la práctica orgánica, la produce como libre movimiento dialéctico de su pensamiento). En efecto, se trata de una superación dialéctica por un proyecto práctico: lo que supone, pues, una aprehensión sintética de todas las contradicciones, esto es, la reunificación viva del grupo por el tercero, tomando a las disensiones como herramienta de la reunificación. En este momento, el sub-grupo no es sino la unidad sintética de sus propias divisiones; es decir, que realiza con sus disensiones las contradicciones objetivas que van de la situación al grupo entero. Y, con el invento de una solución, el individuo se propone como tercero regulador, es decir, que manifiesta su solución como apertura de un posible porvenir y de un campo de acción condicionado por un nuevo objetivo (a breve plazo, el objetivo fundamental se mantiene sin cambio). Y esta

solución se presenta al mismo tiempo como superación objetiva de las contradicciones objetivas y como reorganización posible del sub-grupo mismo en interioridad; con la adopción de la solución, en efecto, las oposiciones de fracciones (empleo el término en el sentido más general) se organizan en estructuras de reciprocidad positiva; en el seno de la nueva unidad, los términos contradictorios se conservan como elementos indisolubles del nuevo arreglo y su contradicción mediada se transforma en heterogeneidad asumida. Es totalmente indiferente que la solución se produzca en el curso de las reuniones del sub-grupo o por un trabajo solitario, ya que la soledad, como acabamos de verlo, es una determinada relación funcional del individuo con el sub-grupo del que es miembro. Lo que por el contrario es importante, es que el desarrollo práctico de las contradicciones puede tener lugar a través del tercero regulador, en tanto que estas contradicciones se realizan en la unidad del sub-grupo desgarrado, las aprehende en él y fuera de él en el campo común y en tanto que es individuo común (exactamente como el jugador de fútbol aprehende a la organización movediza del campo práctico en tanto que lo condiciona, lo transforma y se realiza también por él); y como estas mismas contradicciones interiores son la interiorización de contradicciones objetivas, las aprehende en la indisoluble unidad de la *praxis* como problema de organización objetiva del grupo entero en tanto que la solución de este problema debe operar la reorganización del sub-grupo organizador. Dicho de otra manera, aprehende *a la vez* la solución como teniendo que ser alcanzada por la reorganización del sub-grupo y la reorganización del sub-grupo como teniendo que ser efectuada sobre la base de una solución positiva. En cuanto a la concepción práctica, está *pensada*; lo que significa exactamente que es superación práctica de las relaciones del grupo con el mundo y con él mismo y de las relaciones del sub-grupo con él mismo y con el grupo, en tanto que estas relaciones son la osamenta inerte y juramentada de la comunidad, o, si se prefiere, en tanto que son susceptibles de ser aprehendidas como inerte exterioridad de la interioridad. Su pensamiento encuentra su fundamento en estas relaciones, *aunque* tenga que modificar algunas en nombre del conjunto; está estructurada por ellas, y las conserva sintetizándolas con

un proyecto que las supera y las utiliza. *Al mismo tiempo,* las encuentra ante ella en la casi-objetividad como materia inerte de una matemática ordinal. Así, son comunes la estructura y los instrumentos del pensamiento, pero el pensamiento como *praxis* es mediación del organismo práctico y de la libre dialéctica constituyente entre estas relaciones inertes y la objetivación final. El invento es la relación sintética e individual entre las estructuras recogidas en síntesis vivas y las relaciones estructurales arregladas en función de esta síntesis, en un campo práctico desgarrado por exigencias contradictorias. Como el invento se produce como *praxis* reguladora del tercero y como la comprensión es este invento mismo en tanto que se produce en el otro tercero como *praxis* regulada, el acto, como unidad de la reorganización del sub-grupo y de la nueva organización del grupo, se produce en todas partes como *el mismo, aquí, ahora.* Es el punto capital: tocamos aquí a la estructura esencial de las comunidades que el idealismo epistemológico ha llamado *acuerdo de los espíritus entre sí.* No hay espíritus. Como tampoco hay almas. Eso es cosa sabida. Pero también es aberrante la palabra "acuerdo". En efecto, un acuerdo supone que individuos o grupos diferentes, provenientes de diferentes horizontes y caracterizados por rasgos y costumbres de orden diferente, realicen en la reciprocidad un acuerdo contractual *sobre un mínimo.* Poco importa que el optimismo idealista muestre después que este mínimo se verá aumentado con otro mínimo, éste con otro, y que finalmente el acuerdo se extenderá al conjunto de los conocimientos o de las actividades humanas: eso es filosofía de la Historia. Lo que en cada caso se mantiene es que —inclusive si es sobre la base de acuerdos anteriores— el nuevo acuerdo sigue siendo el mínimo para la situación dada. La ciencia (volveremos sobre ello) realiza, en tal momento de la historia, el acuerdo de individuos que no tienen ni la misma edad, ni el mismo sexo, ni la misma condición social, ni los mismos intereses, ni la misma lengua, ni la misma nación, etc. Y estos individuos se entienden, por ejemplo, en cuanto a la teoría de Fresnel, o en cuanto a la teoría de la termodinámica y sus demostraciones. Al mismo tiempo, el objeto del acuerdo se vuelve exterior a cada uno: un físico comunista y un físico anticomunista llegan a un acuerdo en cuanto a los resultados

de una experiencia física y su interpretación, sin que su socialidad o su individualidad orgánica queden cambiadas en alguna forma. Y en cierta manera eso es lo que parece que ocurre; pero es que se trata de una estructura más compleja que las que ahora estudiamos; en realidad se trata de la resurrección de la unidad a través de la serialidad y de la creación de grupos en el medio serial *sin disolución de la alteridad.* De hecho, esta unidad inducida es el producto degradado de grupos restringidos y activos cuya actividad, como veremos, se refracta en la serialidad. La contradicción de la concepción idealista consiste en que da a la verdad el poder de ser la misma en Otro en tanto que Otro. Y no podría decirse que el acuerdo científico de otros dos sea de hecho la reciprocidad humana fundamental (y que, en consecuencia, la alteridad con su forma social, política, etc., no es sino una modalidad secundaria que acabará por disolverse) sin decidir *a priori* sobre toda la Historia y, por ejemplo, sin rechazar inmediatamente la lucha de clases y la explotación. Porque el acuerdo intelectual de un patrono y de uno de sus obreros sobre una verdad científica es constantemente posible (basta con que uno y otro quieran y puedan instruirse, cosa que depende sobre todo de las circunstancias). Pero si el soldador eléctrico y el patrono de los astilleros están convencidos de la verdad del principio de Arquímedes, esta convicción del uno y del otro es en cada uno *otra* convicción, porque se produce en una sociedad desgarrada y, si lo puedo decir, en los dos extremos de un sistema de explotación. Aquí, el acuerdo sobre la ciencia *no tiene ninguna importancia* (no tiene más que el acuerdo igualmente auténtico sobre el tiempo que hace o sobre la temperatura); digamos inclusive que no tiene realidad concreta, precisamente porque los dos individuos son tales que la confrontación de sus conocimientos es una eventualidad poco probable, y además inútil. De hecho, hay dos individuos cuyas relaciones concretas están regidas por el modo y las relaciones de producción, y que, cada uno por cuenta propia en medio de un grupo homogéneo, reproduce el movimiento de pensamiento de tal o cual demostración rigurosa. En una palabra, cuando los individuos y los grupos son fundamentalmente *otros* (y, con más razón, opuestos) "el acuerdo de los espíritus" como virtualidad permanente de reciprocidad se mantiene como

una posibilidad abstracta y perfectamente inesencial; después de todo, los artilleros de dos ejércitos enemigos están de acuerdo en todos los aspectos de la balística.

Por el contrario, en los grupos organizadores y heurísticos (y entre estos últimos hay que contar a los grupos activos de sabios que trabajan juntos concretamente), la aparición de la solución compromete a cada uno más totalmente y más concretamente que un "acuerdo". El acuerdo, en efecto, realiza sobre este punto la unidad exterior de los Otros en tanto que Otros, y a causa de eso mismo explota en pulverulencia de identidades: todos los Otros son idénticos sobre este punto particular. La solución, cuando se produce como comportamiento práctico del tercero regulador (porque ante todo es eso: determinación del discurso, demostraciones gráficas, reproducción de experiencia, etc.) y que se reproduce *al mismo tiempo* por la *praxis* de cada tercero, es por el contrario la temporalización de cada uno como el mismo en la ubicuidad de un *aquí*. Hay que entender con lo dicho que la comprensión es creación (y en esos sabios, en esos expertos, ocurre que a las primeras palabras se ilumina el campo de los posibles, que el porvenir se descubre ya mucho más claramente de lo que la acción reguladora ha tratado de determinar); pero también, que esta libre creación no se hace en Otro en tanto que tal, sino en un individuo común que, *alterado* un instante (por desgarramientos contradictorios), *se reconstituye el mismo* por su operación práctica en tanto que esta operación es una sola y la misma para toda esta multiplicidad interiorizada. Con otras palabras, hay dos descripciones inadecuadas del hecho considerado (exposición de una solución por un tercero a sus iguales): la primera es implícitamente organicista; se supone que hay un acto sintético (la conducta demostrativa del inventor) y que este solo acto se realiza como unidad de integración a través de los que escuchan; esta interpretación equivale a hundir a los individuos —salvo a uno— en la indistinta inesencialidad y a constituir al inventor como hiperconciencia totalizadora; se funda sobre las síntesis superficiales de la percepción que nos revelan el conjunto de los auditores como el fondo sobre el cual se destaca el orador. La segunda interpretación se refiere por el contrario a la racionalidad analítica: suprime al grupo, lo reemplaza por su multiplicidad de exterioridad y resuelve el hecho de comprensión en una cantidad definida de procesos idénticos que se producen en diferentes organismos. En ese momento, la demostración del inventor es un proceso cada uno de cuyos términos está ordenado por el precedente y sirve de inductor a las relaciones idénticas de las unidades exteriores (auditores, espectadores). La verdad concreta es mucho más simple que esas dos interpretaciones erróneas entre las cuales oscilamos sin cesar: el proceso de la invención propiamente dicha —aunque preceda en un solo instante al de la exposición— pertenece aún al proceso de desgarramiento común: en efecto, por la fuerza de las cosas es ante todo la aparición de una solución entre otras soluciones; y, en realidad, cada una de las falsas soluciones contradictorias ha sido vivida como reorganización totalizadora y se ha realizado como nueva contradicción interna, dividiendo al grupo y significando a su autor *en su individualidad*. Es la prueba de que la solución verdaderamente sintética se realiza como reestructuración del grupo. Y esta prueba puede ser la experiencia o el cálculo —como trabajos efectuados en la soledad—, pero también puede ser, en otras circunstancias, la exposición misma. En todo caso, la contra-prueba solitaria resulta insuficiente a pesar de su rigor: la verdad es *a la vez* el desciframiento práctico y controlado de la objetividad *y* una determinación en interioridad de la socialidad [1]. A partir de aquí, la operación ya no le pertenece al tercero regulador, de la misma manera que la toma de la Bastilla no es la obra del primero que gritó: "¡Vamos, a la Bastilla!" Se hace por cada uno con un triple aspecto: encadenamiento práctico de evidencias abstractas (es decir, de relaciones inertes y necesarias cuya necesidad se le aparece en toda su evidencia, en tanto que la comprende a través de las mismas relaciones unidas en la estructura viva); liquidación por la modificación totalitaria de su separatismo ideológico; realización del campo práctico común por él, alrededor de él y por todos en una operación nueva y rigurosa. Esta liquidación constructiva se hace a través de los tres ek-stasis temporales: pasado y futuro

[1] Nada nos dice que estas dos operaciones estén dadas conjuntamente ni que se sigan rápidamente. Pero simplemente, la primera fija condiciones abstractas para una integración que es la única en poder darle su sentido concreto.

se determinan recíprocamente y el presente práctico, ya iluminado por una comprensión global (es decir, por el porvenir ya prefigurado como significación), se produce como determinación regresiva de las mediaciones que unen a este porvenir con el pasado. A partir de ahí, se puede decir que la operación tiene lugar *en todas partes*, que la exposición tiene sobre la comprensión el único y abstracto privilegio de la acción reguladora sobre las acciones reguladas, que esta operación —exposición y comprensión— es una *praxis individual* de liquidación de las contradicciones prácticas sobre la base de estructuras comunes; que esta *praxis* individual no puede producirse en ningún caso con la forma de procesos idénticos en cada uno de los terceros que supone, de hecho, dos reciprocidades mediadas: la de cada comprensión con la exposición por intermedio de la totalización en curso (es decir, de la modificación como ubicuidad) y la de cada uno con cada uno y con todos por el medio de la regulación del tercero (invención expuesta). Pero estos lazos sintéticos de reciprocidad se encuentran reducidos aquí a su más simple expresión: la reciprocidad designa a la comprensión del otro como la misma que la mía en tanto que la mía es la misma que la suya. Este lazo abstracto equivale simplemente a la reinteriorización de la multiplicidad y a su subordinación rigurosa a las diferentes formas de unidad sintética. De hecho —ya hemos desarrollado esta estructura más arriba—, no hay ni *una* comprensión, ni *diez*, ni *treinta*: esta comprensión, que es *la misma* en todas partes, no tiene ninguna determinación numérica. No es ni la exposición del tercero como realizando al grupo con la forma de totalidad-unidad, ni la pluralidad numérica de los actos. No es ni la acción sintética de un hiperorganismo ni la acción singular y localizada de tal organismo práctico: es la acción del organismo práctico sin determinación de singularidad en tanto que lleva a cabo la mediación entre la función y la objetivación, y *que se produce como ubicuidad* en el medio organizado. Mi comprensión sólo es mía en la medida en que es la de mi vecino: y la multiplicidad de identidades desaparece *en tanto* que cada comprensión implica todas las otras y las realiza; la ubicuidad es la reciprocidad de unidad excluyendo con un mismo movimiento lo múltiple y lo idéntico. El discurso nos da perfectamente esta doble negación con la

primera persona del plural que manifiesta la interiorización de lo múltiple: en el *nosotros*, en efecto, lo múltiple no está suprimido, sino descalificado, se mantiene a título de ubicuidad. Y desde luego que se puede decir: "Nosotros somos dos", como se dice: "Ellos son dos"; pero en el segundo caso la enumeración es real, expresa la conmutatividad (cada uno puede ser la segunda unidad), mientras que, en el primero, esta conmutatividad es el contenido no explícito de la reciprocidad.

Antes de ser organización objetiva, el invento de la solución es, pues, un momento individual que encuentra en todas partes su *aquí* determinándose recíprocamente por su presencia recíproca en todos los *aquí*. Naturalmente, se trata en este caso de una interpretación abstracta; en cuanto la serialidad se introduce en el grupo, por poco que sea, la multiplicidad tiende a aparecer de nuevo. Pero hay intermediarios entre el no-múltiple o ubicuidad y la multiplicidad numérica, y ésta no existe verdaderamente en tanto que tal salvo cuando el grupo está muerto del todo; en este caso no habrá ni siquiera más invento comprensivo, o, si tiene lugar, no tendrá el poder de romper la inercia serial. Pero lo que nos importa sobre todo es que el momento de la síntesis es el de la operación individual. Lejos está un objetivo universal de realizar el acuerdo de los espíritus conservando su diversidad; la operación individual no realiza nada, pero *cada uno se realiza el mismo al realizarla*. En ese sentido la verdad, en tanto que socialidad y en un grupo integrado, es en su sentido original la liquidación de toda alteridad; realiza la integración por la mediación del tercero regulador. Pero resulta de ello una indistinción absoluta entre la verdad como operación individual y la verdad como operación común. Esta indiferenciación por ubicuidad de *uno* y de *todos* se manifiesta por el hecho de que la ciencia puede dar a una ley, a un principio, el nombre de su inventor, Ohm, Joule, Carnot, etc., o puede dejar que la operación constructiva se desarrolle en el anonimato. La operación común no sólo puede superar en su estructura práctica a la operación individual, sino que además, como veremos, esta operación individual se presenta en el grupo como un ideal práctico que no puede alcanzar nunca del todo.

Pero tenemos que volver otra vez más al sub-grupo de organización: supongamos que su problema ha recibido la solución esquemática. Se ha expuesto un invento a grandes rasgos, hay que pasar a los perfeccionamientos de detalle, a las modalidades concretas de su aplicación, etc. Se encuentra en este nivel una heterogeneidad de libertad: ésta se funda, en efecto, en la adopción común del esquema regulador del invento. Éste ha tomado un nuevo carácter: es estructura común. Por una parte, en efecto, es una inercia *comprendida y jurada*; nos atenemos a él, no tenemos que preocuparnos por ponerlo en tela de juicio. Está en cada uno entero y *el mismo*, como base común, y no reside en nadie, ni siquiera en su inventor, como sede privilegiada. Por otra parte, como esquema organizador (es decir, como esquema que dirige a la nueva organización del grupo por el sub-grupo), define los límites y los poderes de la *praxis* organizadora: precisamente porque están integrados, porque cada uno es el mismo y fundamenta sus operaciones en el mismo esquema director, resulta posible que cualquier individuo cree su heterogeneidad propia por una proposición de detalle que suponga y contenga en ella como su osamenta a las relaciones inertes del esquema director. Llevado al límite, cada uno se hace heterogéneo por su libre invento enriquecedor y, al mismo tiempo, constituye a éste en el objeto como momento que se tiene que superar de la objetivación totalizadora. La operación progresiva que consiste en adaptar el equema a lo concreto, se desarrolla, pues, con el control del esquema y a través de los momentos heterogéneos cuyo precedente conserva y supera cada uno. En este nivel (por lo menos en teoría, es decir, en el grado de pureza abstracta en que estamos situados), las contradicciones no ponen en juego al grupo mismo, se temporalizan y se sobreponen con el fundamento de una unidad prospectiva del porvenir, de la *praxis* común y del grupo mismo. Pero, con el punto de vista de la inteligibilidad, hay que reconocer que este desarrollo armonioso de la heterogeneidad con fondo de unidad nos remite una vez más a la unidad práctica del organismo. Cada proposición inventada, contradicha, superada con su contradicción y conservada —aunque el proceso entero sea el producto de diferentes operaciones, efectuadas por diferentes individuos— podría ser, *a priori*, una posición superada y

conservada en la libre *praxis* dialéctica del organismo. La única diferencia consiste en que la dialéctica constituida descansa sobre un momento no dialéctico: el de la inercia asumida. Ésta, en efecto, permite la *praxis* común en tanto que prescribe a la dialéctica constituyente límites insuperables. Y claro está, existe en el organismo práctico una estructura de inercia —es lo que le permite ser el instrumento de toda instrumentalidad—, pero nada tiene en común con la inercia de la libertad. En realidad, la libre superación orgánica siempre es superación de condiciones materiales; pero los límites de la acción están prescritos por el conjunto de las circunstancias históricas, no por una inercia juramentada que produciría la *praxis* misma.

Esta negación inerte representa sin embargo la condición *sine qua non* de la acción común: por ella existe el individuo común como poder, función, estructura; y la *praxis* dialéctica como mediación entre el individuo común y el objeto que se tiene que trabajar es a su vez diferente de la libre *praxis* solitaria de un organismo, en la medida en que supera, conserva, actualiza a la inercia, al poder, a la función, esto es, al individuo común. Hay una relación sintética y constitutiva que, en el grupo mismo, es la definición de cada individuo (en relación con uno y con todos); y el individuo común, al actualizarse por la *praxis* individual, se produce en un campo de fuerzas de una violencia inaudita, que lo forman y lo deforman y lo ponen en juego *en todas partes*. En este sentido, el individuo concreto, en el grupo, es radicalmente otro distinto del individuo orgánico y del individuo común. A primera vista, no deja de ser paradójico que el grupo en acción "caiga" en su *praxis* común al nivel de la *praxis* individual, si no en cuanto a la potencia y a la eficacia de su acción, por lo menos en cuanto a su estructura formal. Pero si se reflexiona y se ve que el grupo es una "antifisis", es decir, una empresa, un trabajo sistemático sobre las relaciones fundamentales que unen a los hombres, y que el esquema director de ese trabajo sólo podía ser el movimiento dialéctico que lo producía, entonces esta paradoja tiene que desaparecer. Con otras palabras, el fin práctico no es el grupo, sino el objetivo común; el grupo se organiza para alcanzar en común el objetivo, pero la organización lo constituye dialécticamente como am-

pliador de la *praxis* dialéctica. A decir verdad, no sólo *como* organismo muy poderoso, sino *como* organismo que suprime las contingencias de su constitución por una atenta división del trabajo y una diferenciación sistemática de las funciones. Ahora bien, estas nuevas características no impiden que esté situado, y por consiguiente que las transformaciones exteriores hagan aparecer a la contingencia en su organización (es decir, los límites contingentes de su previsión). Ni que el esquema de la acción tenga que mantenerse el mismo para el grupo como producto del trabajo humano y para el trabajo que lo ha producido, considerando que el grupo como objeto de trabajo tiene que sostener sus determinaciones, como la cosa trabajada, por una determinada inercia. Ni que la única unidad que se pueda dar en el grupo —ya que el hiperorganismo es un sueño del idealismo— oscile entre la falsa unidad de la materia trabajada (moneda acuñada) y la unidad sintética y viva del organismo. Podemos afirmar así desde ahora que la racionalidad dialéctica de la *praxis* común no transciende a la racionalidad de la *praxis* individual. Por el contrario, se mantiene más allá de ésta. Y sus complejidades particulares, sus nudos de relación y de encadenamiento formal de sus estructuras provienen precisamente del hecho de que esta racionalidad segunda está *constituída*, es decir, de que el grupo es un producto.

Con otras palabras, el grupo se ha constituido y organizado por la presión de la necesidad para producir una acción dialéctica. Y, si hubiese logrado *hacerse organismo*, la unidad orgánica de su acción (suponiendo una unidad hiperconsciente, etc.) habría sido de otra especie y de otra inteligibilidad: tal vez hubiese poseído cada organismo una determinada comprensión de hiperorganismo en tanto que estructura unida al *todo*, pero esta comprensión habría sido muy diferente de la nuestra, que trata de alcanzar la totalización en el grupo. Por lo demás, esta conjetura es demasiado indeterminada para que se pueda establecer si la comprensión habría alcanzado al todo hiperorgánico o a su hiperacción (que a su vez es arreglo), o a una a través del otro, o si no habría habido comprensión en absoluto. Pero precisamente porque no ha logrado hacerse totalidad, es decir, porque no ha logrado superar a su *praxis* individual con una hiperdialéctica práctica, ha caído

más acá de esta *praxis* que es la única que le puede procurar un modelo de unidad activa, como el organismo mismo procura a su totalización un modelo y un esquema de unidad ontológica (volveremos sobre ello). Y la tensión paradójica que constituye la *praxis* del grupo, es que es en él mismo una metamorfosis aprehendida como ubicuidad del individuo por todos los otros, *luego*, en cierta forma, un estatuto nuevo de existencia (*poder* y "violencia-fraternidad"), y que su acción —que es la razón misma y la ley de su constitución— no difiere de lo que puede proyectar un individuo orgánico que disponga de un grupo-objeto para asegurar la ejecución del proyecto. Pero esta insuperabilidad de hecho (no hay *necesidad*, sino evidencia permanente de la experiencia) remite necesariamente a esta imposibilidad de ser hiperorganismo que es el fracaso del grupo; y esta imposibilidad misma no es ante todo sino la imposibilidad de darse una unidad orgánica. La unión insuperable del grupo con el organismo práctico como Idea (tomo Idea no en el sentido de determinación del discurso, sino de tarea irrealizable que se hace reguladora poniéndose siempre como pudiendo ser realizada mañana) es el significado móvil de una totalización perpetuamente modificada y perpetuamente fracasada. El grupo es frecuentado por las significaciones organicistas porque está sometido a esta ley rigurosa: si lograse —aunque es imposible— darse la unidad orgánica, sería así hiperorganismo (porque sería un organismo que se produce a sí mismo según una ley práctica que excluye la contingencia); pero si este estatuto le queda rigurosamente prohibido, queda *como totalización* y como ser más acá del organismo práctico y como uno de sus productos. En una palabra, ya que el estadio orgánico no se puede superar, tampoco puede ser alcanzado; y el organismo, como umbral que se tiene que franquear para llegar a la unidad hiperorgánica, sigue siendo el estatuto ontológico y práctico que le sirve al grupo como regulador. De la misma manera, el grupo se constituye por el trabajo como un instrumento que tiene que producir una *praxis* dialéctica, pero esta dialéctica forjada a través de la organización está constituida por las libres acciones dialécticas del individuo orgánico y sobre su modelo. El resultado no es únicamente que la acción común puede ser reinventada por uno solo (*jefe, organisation-man*, etc.), sino

también que la inteligibilidad de la dialéctica constituida se recarga y se degrada en relación con la plena inteligibilidad de la dialéctica constituyente.

En efecto, hay que establecer por qué razones la *praxis* común, aunque —como veremos— sea aún inteligible, ha perdido la translucidez de la *praxis* individual. Ahora bien, queda claro, ante todo, que la razón fundamental es la inercia asumida: aunque sea asumida cuantas veces se quiera, de todas formas le llega a cada uno como su *libertad otra* y en consecuencia le llega del tercero en tanto que Otro, aunque la alteridad esté producida aquí en su pureza formal. Cuando tropiezo con mis límites, con determinadas insuperabilidades (el hecho de que tenga tal función en el grupo y no tal otra), desde luego que puedo dar interpretaciones *prácticas* (encuentro la razón de mi función en las circunstancias y en mi capacidad) y —haya sido implícito o explícito— encontrar mi juramento original, reproducirlo en la urgencia del pasado resucitado, recorrer a partir de ahí el encadenamiento dialéctico que conduce a este presente, a esta tarea. Pero la negación y la limitación en tanto que tales no se pueden disolver aunque las comprenda, como es debido, por su función instrumental. Y de todas las determinaciones que se fundan sobre ellas —derechos y deberes, poderes, estructuras— puedo encontrar en cada instante el movimiento dialéctico que las produce en el interior del grupo, pero no poseen la translucidez de mi pura *praxis* orgánica. Mi derecho y mi deber se me presentan con una dimensión de alteridad. Sin duda que son relaciones con otro, pero existen relaciones humanas translúcidas y ya he hablado de ellas en el comienzo de esta obra: son reciprocidades inmediatas. Se trata aquí de reciprocidades trabajadas. El derecho y el deber, en su evidencia sin transparencia, se presentan a la experiencia dialéctica —y a la conciencia práctica— como mi libre alienación a la libertad. Pero, de hecho, conocemos los fines que han presidido al juramento: se trataba de luchar contra *nuestra* multiplicidad interiorizándola, es decir, sometiéndola para siempre a la unidad. Así el problema de la racionalidad dialéctica como Razón constituida se coloca en el nivel fundamental de la integración, es decir, de la acción común contra la multiplicidad.

Ahora bien, prosiguiendo nuestra experiencia en un nivel

inferior de abstracción y de pureza (aunque aún enteramente abstracto), podemos ver inmediatamente que la interiorización de la multiplicidad se tiene que rehacer perpetuamente, porque la están acosando perpetuamente; esto está originado ante todo por las circunstancias mismas de la lucha y de la acción, es decir, a la vez por el proceso histórico totalizador, por el objetivo y por los instrumentos. Si en primer lugar sólo consideramos a estos últimos, llama la atención que en el momento en que el grupo no es toda la sociedad (es decir, prácticamente siempre), *el otro* intervenga en tanto que el instrumento del grupo es el producto de su trabajo. Y, por esta razón, la materia trabajada, desde el seno del grupo que se ha constituido en ella, impregna a todas las organizaciones interiores de una determinada alteridad. Cualquiera que sea el grupo *hoy considerado*, basta con que una huelga alcance a los empleados de correos (o al sector de las telecomunicaciones) para que la unidad práctica quede provisionalmente rota. Ahora bien, esta unidad sólo tiene sentido en el movimiento de la acción y en la urgencia de la situación: su ruptura no va a romper no sé qué fidelidad juramentada de los individuos comunes; simplemente, obliga a cada uno a cumplir con su tarea en circunstancias que conoce muy mal, ya que no dispone ni de información ni de directivas ni de órdenes que le dé el grupo. El individuo común subsiste: es el juramento y las *costumbres* en cada uno; pero en la nueva circunstancia, tiende a reducirse a una determinación puramente negativa, a un *handicap* de inercia: el individuo orgánico ya no es mediación entre un ser-común *vivo* (es decir, sostenido y alimentado por el medio común, por los poderes dados y mantenidos), aunque limitado por la inercia, y, por otra parte, la objetivación de la *praxis* común. Aislado, se identifica como organismo práctico del grupo, es decir, que da al grupo el estatuto de espontaneidad dialéctica que caracteriza a su organismo. (Ya veremos que este brusco aislamiento como ruptura no está vivido a la manera de determinadas funciones continuas que caracterizan al ser-en-el-grupo del individuo *como soledad*, y que, en consecuencia, producen como miembros útiles y precisos a solitarios que viven la soledad como su estatuto práctico de comunidad). Desde luego que esta identificación del grupo consigo mismo tiene dos posibi-

lidades límites y contrarias: el sacrificio al grupo a pesar de lo incierto de las órdenes y de las informaciones; la utilización del grupo por el individuo. El riesgo de disolución de los comunes no llega aquí del más acá del juramento (el miedo, "el interés particular", etc., en tanto que pueden desmigajar al grupo), sino de su más allá: el grupo se disuelve en el individuo cuando éste, al conservar los poderes del grupo, falto de uniones, encarna al grupo *por sí-solo*. El problema de las uniones está, pues, indisolublemente unido al de la organización. O mejor dicho, es un determinado aspecto particular suyo: el problema de las uniones de la organización tiene que tratarse en una unidad indisoluble con el de la organización de las uniones. Y si la organización en curso, por la forma general que se da, decide el tipo general de las uniones, éstas, inversamente, según las dificultades que presenten (costo, lentitud relativa, rareza de los hombres, peligros, etc.), actúan sobre las organizaciones y las llevan a corregir sus planes. El lazo de las formas de gobierno y de administración con las posibilidades de comunicación (es decir, con las técnicas y con los medios reales de comunicar) se nos descubre en su inflexible rigor por el conjunto de la reconstrucción histórica. Pero, para nosotros, el problema tiene dos caras: en efecto, esta dependencia le da al grupo, cualquiera que sea, *la profundidad del mundo*; lo que significa que está unido a las serialidades de la sociedad donde se ha engendrado por la mediación de la materia trabajada. Se dirá que el individuo depende a su vez totalmente del conjunto social, es decir, de las circunstancias sociales de su materialidad. Es verdad. Y, finalmente, la situación de clase y, por ejemplo, el estado de las técnicas médicas, en tanto que reflejan la producción entera y que a través de ella apuntan al índice de refracción de su clase, deciden de sus posibilidades *prácticas* en tanto que condicionan a su organismo *desde el interior*. Pero ahí sólo hay una analogía superficial, precisamente porque la realidad biológica es una. Claro que hay órganos de unión (los nervios, la sangre, las secreciones endocrinales, etc.), y las enfermedades —profesionales u otras— pueden destruir algunas de estas uniones, como, también, las pueden restablecer determinados medicamentos, y en algunos casos, hasta las pueden *ajustar*. La diferencia no es ésa, aunque se imagine

que el proceso de las técnicas médicas permitirá que se transforme progresivamente al organismo. Consiste en que la unión biológica se establece por funciones biológicas, entre funciones biológicas y en el medio biológico. El organismo mismo produce sus caminos y estos caminos son a su vez funciones; lo inorgánico aparece en él como substancia integrada en el todo, o como producto de desasimilación, pero no como distancia inerte y como inerte vehículo cuya rapidez sea función de un trabajo exterior. En el organismo, la distancia misma es orgánica; no se deja descubrir en su realidad inorgánica sino a través de la degradación del ser vivo (lentitud de los reflejos en algunos enfermos, en los viejos, etc.). Por el contrario, en lo que concierne al grupo, lo inorgánico (en tanto que materialidad trabajada) se vuelve mediación inerte entre las funciones de la comunidad. Como consecuencia tenemos la presencia de una alteridad interna que no ha producido el grupo y que según los casos (aunque independientemente del objetivo, o, en todo caso, sin unión práctica, establecida por los agentes) se revela como prácticamente desdeñable o puede hacer que estalle la comunidad. ("Nuestros adherentes no vienen o vienen menos porque el lugar de reunión está demasiado lejos de sus casas, porque los transportes son demasiado caros", etc. Tal movimiento revolucionario que tenía que producirse en varios puntos del país a la vez, fracasa porque los enlaces no se han podido establecer [1]. Aniquilan a tal grupo combatiente porque ha perdido sus enlaces con el ejército de que forma parte). Este condicionamiento interno hace que reaparezca la multiplicidad interiorizada o, si se quiere, la reexterioriza en la interioridad. El grupo ha eliminado la facticidad en tanto que se propone un fin transcendente y al eliminar los azares orgánicos de su *praxis*; pero la vuelve a encontrar en el interior de él, con la forma de límite dispersivo de su unificación. Hay que señalar sin embargo que esta facticidad no se da, como hace la facticidad fundamental, como cierta determinación biológica de la materialidad no trabajada, sino como una determinación contin-

[1] No se trata aquí de un acontecimiento singular: si las contradicciones fundamentales producen la exigencia de una Revolución, el fracaso será anecdótico.

gente del campo práctico-inerte. Se llama *contingente* a esta determinación, no porque le falte el rigor o la inteligibilidad (estando dado el campo práctico-inerte sobre cuyo fundamento se produce el grupo, es inevitable que el problema de los enlaces se proponga de tal o cual manera a la práctica común) sino porque es exterior a la práctica en tanto que ésta organiza al grupo en función de un determinado objetivo. El segundo aspecto de esta dependencia interesa a nuestra investigación más aún que el primero: en tanto que el grupo quiere luchar, con las técnicas y las herramientas contemporáneas, contra la fuerza dispersiva del campo práctico-inerte, tiene que producir en él aparatos de mediación, de control, de inspección cuya función esencial sea poner en relación a los sub-grupos entre sí (por ejemplo, en el caso de una estructuración federativa) o con el aparato central (en el caso de una estructuración centralizada). Estos mediadores —ya se trate de los *missi dominici*, de los cronometradores de una fábrica, o de los inspectores generales de enseñanza secundaria— tienen como función activa el unir dos inercias como tales. Y estas inercias no han sido producidas por la libertad juramentada, sino que vienen al grupo por la dispersión de exterioridad y el aparato mediador las *constituye* en inercias superadas y mediadas por su mediación: en efecto, sin esta mediación la administración central no tendría poder sobre el ejecutivo local, y viceversa; sin duda que el aparato mediador está producido por la administración; pero apenas producido, es la administración la que está en su dependencia, como el ejecutivo local. En este caso no es raro que se cree un órgano de control para vigilar al órgano mediador. Estas indicaciones serían desde luego más justas y aún más completas si se aplicasen a un grupo jerarquizado y sometido a autoridades. Pero aún no hemos considerado esta estructura. Lo que ocurre, en todo caso, es que la unión revele y desarrolle la inercia de exterioridad luchando contra ella por una modificación de inercias juramentadas. Lo que hace la especificidad de la *praxis* organizada es la pirámide de inercias que la constituye, exteriores e interiores (por exteriorización de la inercia de interioridad y por interiorización de la inercia de exterioridad) y el hecho de que para todo aparato su objeto (esos sub-grupos que se tiene que enlazar) aparezca como inercia

externa-interna y como tal tenga que ser maniobrada, mientras que el mismo aparato en su relación con otros órganos coordinados se hace manipular como inercia por aparatos superordenados.

Pero los medios de comunicación sólo son un ejemplo de la separación de interioridad. Según su tarea y las circunstancias, se puede manifestar en la temporalización: cada tarea particular puede cumplirse enteramente en su particularidad y encontrarse separada de la tarea particular que durante algún tiempo ella hace posible en el desarrollo de la acción común. En un complejo industrial (poco importa aquí que se trate de un Kombinat socialista o de una organización capitalista: la explotación no está directamente puesta en tela de juicio, se trata de necesidades técnicas, semejantes en todas partes, tanto en el Este como en el Oeste), la extracción de la materia bruta o la fabricación de un producto semi-terminado (altos hornos, forjas; hierro, acero, etc.) se objetiva en un objeto determinado (petróleo no refinado, bloque de acero) que absorbe el trabajo como hace "la mercancía" y lo deja que cristalice en él. Se volverá a tomar la operación, el petróleo refinado, el acero transformado en biela, en eje, etc., en otro local (a veces vecino) y en el curso de una tercera operación, se le pondrá en condiciones de cumplir directamente con su función (se monta la máquina con las piezas sueltas, etc.). Pero queda claro que la *praxis* de cada sub-grupo se absorbe como sello inerte de la materialidad trabajada y que es superada por una nueva operación. Es importante para la economía de la empresa que los trabajadores, los locales, los organizadores y los dirigentes estén integrados en un mismo complejo. Pero poco importa en el sub-grupo de los altos hornos que el mineral tratado sea extraído por un sub-grupo que pertenece al complejo o que lo hayan transportado en tren de una región alejada. Ahora bien, en el segundo caso, el carácter ya *trabajado* del producto pretendidamente "bruto" (el hecho de que hombres hayan trabajado juntos duramente para extraer el mineral) prácticamente no tiene importancia. Aunque el obrero de las forjas tenga una solidaridad de clase con los mineros, esta solidaridad no es una estructura del grupo en tanto que tal, o por lo menos no lo es directamente, y además se dirige a los miembros de la

clase (sean o no del grupo) y no a los miembros del grupo. En realidad, para el trabajador, la exigencia inerte del objeto puede remitir a los que lo han producido, pero también puede ser aprehendida, como hemos visto, como una especie de función inhumana de la materialidad. En ese momento, separa más que une, o más bien, une en la serialidad. Aún no hemos caído en la serialidad: el grupo ha perdido su pureza abstracta, pero conserva su eficacia y su estructura de interioridad. Pero lo que aquí importa es que en el complejo técnico considerado, la tarea del agente precedente sea aprehendida —a causa del intervalo temporal (transporte del producto de un taller a otro o de la mina a la forja, etc.) — como invertida y convertida en pasividad por su sostén de exterioridad inerte. Se vuelve hipotética en cuanto al porvenir del nuevo trabajador, limitación sufrida de sus posibilidades, *ya haya sido cumplida fuera del grupo* por otros en tanto que Otros *o ya sea el resultado de una empresa común de determinados miembros invisibles en tanto que son los mismos.* La corrección reorganizadora se puede hacer aquí de muchas maneras: el sub-grupo mediador puede aumentar la integración multiplicando los contactos entre los trabajadores de los diferentes sectores, puede asegurar en cada uno la comprensión de la *praxis* común con una instrucción teórica que permita que cada trabajador aprehenda la significación y la importancia de su función aprendiendo al mismo tiempo a reconocer la significación de las otras tareas; por la conmutatividad sistemática puede afectar a cada individuo a los diferentes empleos del conjunto en el curso de los tres o cinco años siguientes, etc. No cito esas prácticas por su eficacia social, sino para indicar su carácter común; toman a la organización en el punto muerto en que la ha dejado la separación temporal; aprehenden el aislamiento de cada sub-grupo o de cada individuo en relación con otros individuos y con otros sub-grupos como negación inerte que se tiene que disolver y a cada trabajador como unidad masificada que se tiene que reconquistar de la serialidad naciente [1]. Por una modificación real (conmutación

[1] Desde luego que estas actividades mediadoras se inspiran en diferentes principios según se las considere en el Este (humanismo del trabajo y propaganda política) o en el Oeste (*Human Engineering*). Pero aquí importa poco.

de los empleos) o por una acción verbal (enseñanza, explicación) cumplen un trabajo material sobre una materialidad inorgánica. Este trabajo tiene desde luego como fin el romper la pulverulencia de soledades (como separaciones temporales) en beneficio de una unidad funcional; pero si se considera a partir de la *praxis* común de organización, indica que la organización concreta es perpetua negación de negación, es decir, negación práctica y eficaz de la desorganización en curso. Según este punto de vista, la heterogeneidad de las funciones en un grupo de una pureza total y abstracta, como hemos visto es invención de la libertad. Pero si hay que considerarla en un grupo completo (en el que los alejamientos espaciales y las separaciones temporales son fuentes perpetuas de dispersión masificadora) y según el punto de vista de la totalización, queda claro que la diferenciación, cuando está determinada *a la vez* por el aparato organizador y por la separación espacio-temporal, puede caer en cualquier instante en el estatuto de heterogeneidad accidental (de exterioridad). En un grupo eficaz y práctico pero real, la corriente corre el riesgo de no pasar más en cualquier instante. Y lo que vale para los elementos mediados por el aparato, como hemos visto también vale para el aparato mediador. El grupo consume una parte de sus fuerzas (energía de sus miembros, poder de la cantidad, crédito, dinero, etc.) conservándose en estado de relativa fluidez. Así, por una fisiparidad de la reflexión (muy inteligible, ya que se trata de sub-grupos mediadores y de mediadores entre esos sub-grupos, etc.), el grupo como interioridad, es decir, como totalización en curso, puede resolverse (y de hecho se resuelve) en jerarquía y circularidad (juntas las dos, ya veremos por qué) de acciones unificadoras que tomen por casi-objetos inertes a las acciones y a los agentes de grado inferior [1], o, inversamente, en una jerarquía de casi-objetos que reciben su estatuto de Otro (sub-grupo, individuo considerado como casi-sujeto) como determinación casi transcendente de su inercia sufrida y asumida. En este nivel, el grupo tiende a parecerse más al complejo constituido por una máquina y por los obreros que la utilizan para un trabajo

[1] Estando la interioridad determinada, como la jerarquía, de una manera *cualquiera*, es decir, en función de la coyuntura y de la *praxis* común.

definido que a un organismo práctico que supera dialécticamente a cada momento inerte del objeto trabajado, cada organización inerte del campo práctico. Sin que el momento de la negación pasiva y de la detención esté producido directamente por la *praxis*, sino en tanto que, por el contrario, vuelve del objeto trabajado al trabajo como limitación de la objetivación en curso en seguida superada por el estatuto inorgánico de la materialidad. De hecho, si es verdad que el grupo no cae en ningún caso al nivel de la máquina (aunque fuese al nivel de una máquina con *feed back*, como se ha tratado de mostrar), y si es verdad también que no se puede elevar en ningún caso hasta el estatuto orgánico, es que de hecho es un producto humano, es decir, un instrumento agenciado por hombres según las leyes que permiten crear dispositivos automáticos a partir de lo inorgánico y porque está simultáneamente constituido por la *praxis* libre y dialéctica de individuos humanos, en tanto que se ejerce en interioridad sobre cada miembro, en exterioridad sobre el objeto común. La máquina social no existirá nunca, porque se resuelve en pluralidad masificada de organismos en el momento en que cada organización práctica recibe un estatuto sufrido de inercia en relación con el grupo; por el contrario, la eficacia es tanto más *maquinal* cuanto la integración está más avanzada, es decir, que el grupo, por la organización de sus estructuras, se produce aún más en función del organismo práctico (como esquema regulador de las relaciones construídas de interioridad). Lo que no significa en absoluto que esta *organización*, como mediación imposible entre lo orgánico y lo inorgánico, sea por sí misma ininteligibilidad. Pero significa que es dialéctica constituida. Hay que entender con lo dicho que no hay aquí una *praxis* dialéctica que realiza la unidad de los individuos, sino, por el contrario, que hay dialécticas constituyentes e individuales que con su trabajo inventan y producen un aparato dialéctico donde se encierran con sus instrumentos y que se determinan en función de su fin. En el interior del aparato, cada uno se transforma con y por todos los Otros, y el individuo común como estructura de la totalización aparece como el más alto grado de integración que puede realizar el grupo tratando de producirse como organismo; pero el grupo no se puede comprender sino como una determinada disolución del

campo práctico-inerte en un determinado nivel de profundidad; como tal, conserva el campo disuelto por lo menos como riesgo perpetuo de resurrección serial, y su complicación misma lo arrastra hacia un estatuto pasivo de cosa inerte, de producto trabajado. Ya he dicho que eso mismo era provisional; más adelante veremos los avatares del grupo y lo que ocurre cuando lo vuelve a tomar la serialidad. Lo que aquí cuenta es que la *praxis* común *es a la vez una acción y un proceso* [1].

Si cada momento de la acción, en tanto que es la misma en todas partes, está producido como acción completa por un organismo práctico como mediación entre la función (individuo común, estructura) y la objetivación (inscripción en el objeto del trabajo común), hay un fin común, objetivación, trabajó, superación, adaptación recíproca, etc., como en la *praxis* individual; y cada resultado parcial tiene que ser aprehendido en su inteligibilidad constituyente como libre realización práctica de un detalle del fin común. El fin común mismo, ya se le considere como presente en la estructura de los individuos o como la regla reflexiva que dirige la reorganización del todo por un aparato diferenciado, aparece como determinación del porvenir por un proyecto sobre la base de circunstancias concretas. En ese nivel, la dialéctica individual se supera hacia una forma de inteligibilidad, ya que puede reproducir y comprender estas modalidades específicas del grupo —que serían desconocidas para un solitario, si un solitario pudiese existir—, es decir, la estructura, el ser-en-el-grupo, la función, el poder, y, fundamentalmente, el juramento. En efecto, es totalmente imposible que una libertad solitaria produzca, luego comprenda, al juramento como determinación de la reciprocidad mediada. Y si cada uno comprende así al grupo, en tanto que parece superarse hacia una nueva forma de integración, es que en la experiencia concreta la pertenencia al grupo está dada al mismo tiempo que la existencia práctica individual; de manera que no se trata de dos momentos separados de la comprensión, sino más bien de dos tipos de actos (prácticos y teóricos) siempre posibles, separadamente o a la vez.

[1] Desde luego que aquí me coloco *antes* de toda descripción de la *alienación* como avatar de la *praxis* del grupo.

2º — Pero en el momento en que el grupo se supera hacia el organismo a través de sus individuos, hemos visto que queda accidentado. Nunca podrá ir más lejos: el ser-en-común puede producir en cada uno nuevas relaciones con otro (luego consigo), pero no un organismo integrante e integral, la totalización no se puede hacer totalidad. Y, para mantener al grupo como potencia eficaz de producir tal o cual resultado, se ve la necesidad que hay de multiplicar en él las regulaciones y las mediaciones, es decir, que en el interior de él mismo se vuelve una multiplicidad de puntos de vista prácticos que le aprehenden en todas sus formas como inercias que se tienen que superar. Este segundo paso no es más que el resultado del fracaso de la primera: como la integración llega hasta transformar la multiplicidad en ubicuidad en el mejor de los casos, pero no llega a suprimirla en beneficio de una nueva unidad, no se puede evitar que esta multiplicidad sin partes no se reproduzca como multiplicidad cuantitativa y discreta, en el interior del grupo mismo, con otras relaciones y por la mediación de lo práctico-inerte. A partir de ahí se establece no la recurrencia circular, sino, en todo caso, la circularidad de la pasividad, ya que el órgano mediador tiene que estar mediado él mismo, y ya que se encuentra desgarrado por las separaciones que media. Ahora bien, en este conjunto circular —e inclusive, como muy pronto haremos, introduciendo las funciones de autoridad— todo se produce *también* como resultado autónomo que se propone para sí en la inercia de la soledad y que encuentra su Razón práctica en la mediación de un sub-grupo de reorganización. En ese nivel, la pasividad se da primero —como proceso eficaz pero aislado (como trabajo *de una* máquina en un grupo de máquinas) — y la actividad teleológica nunca es lo que llega, desde arriba, a romper la soledad y a reestructurar las funciones; la totalización perpetuamente accidentada se restablece siempre por otros (que ya no son del todo *los mismos*); su realidad libre y práctica *le llega a cada uno* como recuperación pasiva de su individualidad común. Según este punto de vista, que es *también* el de la práctica interior del grupo (y que tiende a dominar a medida que aumentan las dificultades), la acción común se vuelve *un proceso orientado*. ¿Qué diferencia hay, pues, entre proceso y *praxis*? Tanto el uno como la otra son dialécticos:

están definidos por un movimiento y su dirección; superan los obstáculos del campo común y los transforman en relevos, en etapas, en grados que jalonan y facilitan su desarrollo. Tanto el uno como la otra se definen a partir de una determinación del campo de los posibles que permite iluminar la significación de sus diferentes momentos. El uno y la otra son violencia, fatiga, desgaste y perpetua transmutación de energía. Pero la *praxis* se descubre inmediatamente *por su fin*: la determinación futura del campo de los posibles se propone desde el principio por una superación proyectiva de las circunstancias materiales, es decir, por un proyecto; en cada momento de la acción, es el agente el que *se produce él mismo* en tal o cual postura, acompañado por tal o cual esfuerzo en función de los datos presentes iluminados por el objetivo futuro. He llamado *libre* a esta *praxis* por la sencilla razón de que, en una circunstancia dada, a partir de una necesidad o de un peligro dado, ella misma inventa su ley, en la absoluta unidad del proyecto (como mediación entre la objetividad dada, pasada, y la objetivación que se tiene que producir). El proceso no es *ni* comparable a un alud o a una inundación, *ni* comparable a una acción individual; de hecho conserva todas las características de la acción individual, ya que está constituido por la acción orientada de una multiplicidad de individuos; pero al mismo tiempo estas características reciben en él la modificación de la pasividad, porque, por la resurrección de lo múltiple, cada *aquí* se presenta como una pasividad (e implica la pasividad como ubicuidad en todos los *aquí*) y la actividad aparece como *el en-otro-lugar evanescente*, es decir, como la disolución *aquí* de la inercia sufrida en tanto que esta actividad del Otro tiene que ser en otro en-otro-lugar y para Otros una inercia que se tiene que disolver por la actividad. En el grupo en tanto que *praxis* común, las inercias juramentadas son la mediación siempre recubierta y velada entre las actividades orgánicas. En el grupo-proceso, la actividad práctica, como acontecimiento inasible y fugaz, sirve de mediación organizadora entre las inercias sufridas (en tanto que las disuelve provisionalmente). Ni en uno u otro caso puede tratarse de determinismo, porque el desarrollo es concreto, orientado, porque se enriquece en cada superación y porque se define a partir de un determinado término futuro. En el primer caso, es de-

cir, cuando el grupo se manifiesta en su pureza abstracta de organización viva, la comprensión es simplemente la producción del miembro o del espectador transcendente por sí mismo en su ser-en-el-grupo: este acto siempre es posible, porque el individuo orgánico siempre es un individuo común. Esta comprensión es *más rica* que la comprensión interindividual, ya que reproduce implícita o explícitamente estructuras dialécticas nuevas como el juramento. Y este juramento mismo se mantiene como inteligibilidad, aunque sea en cada uno libertad-otra, ya que es en él un trabajo libre llevado a cabo sobre la relación fundamental de reciprocidad. Sin embargo, la *translucidez* desaparece en función de la complejidad: las estructuras, el derecho, el terror, no tienen nada de misterioso, estas nuevas determinaciones no contienen en sí ninguna opacidad y es posible y necesairo engendrarlas dialécticamente dentro de la evidencia. Sin embargo, en la medida en que se producen sobre la base de una relación *con el tercero que no soy* —que desde luego aparece como *el mismo, aquí*— y en la medida en que la reciprocidad los funda sobre la inercia jurada por el otro, es decir, sobre la alteridad abstracta como juramento inerte de no ser otro distinto de mí, la evidencia de las estructuras se funda sobre una relación vacía, cuyo *otro término* es activo en mí en tanto que no es yo y en tanto que se niega la posibilidad de ser total y solitariamente sí. El acto es inteligible, porque *es el mismo* que mi acto; pero pretendo alcanzarlo en el vacío porque, en la ubicuidad del juramento, *el mismo*, en todas partes, no es yo. Se trata, pues, de un límite negativo de la transparencia y no de una limitación positiva (como por una exuberancia irracional de manifestaciones comunes). Con estas dos diferencias (la comprensión es *más rica* según un determinado punto de vista, *más pobre* según otro), la acción común me es inteligible como acción orgánica, es decir, por un fin aprehensible y que nos totaliza (o que totaliza al grupo si estoy situado en el exterior) negativamente. La totalización de una multiplicidad, ya sea esta multiplicidad inerte, viva o práctica, es en efecto una operación fundamental de la *praxis* como dialéctica. Y la *praxis* común en su pureza se comprende con el modelo de la *praxis* orgánica, es decir, como la acción individual de una comunidad con vistas a un fin común. En cuanto a la comprensión, la *praxis* común aparece exactamente como mediación por lo singular entre la comunidad práctica y el fin común, exactamente de la misma manera en que la acción del organismo singular es la mediación constante entre el individuo común y la objetivación común. Esta comparación no puede extrañar. La *praxis* común se revela, en efecto, a través de una multiplicidad organizada de libres empresas individuales (dentro de los límites de las funciones y los poderes), y cada una de ella se da como ejemplar, es decir, como la misma que todas. Así, el esquema de inteligibilidad no está provisto por no sé qué empresa superindividual, sino, por el contrario, por la relación dialéctica (y perfectamente comprensible) de la pura y simple acción individual (modificada por las relaciones citadas más arriba) con un fin común. La *praxis* individual es el molde sintético donde tiene que verterse la acción común.

En el segundo caso, el proceso se manifiesta como un objeto. Esto no significa —sino todo lo contrario— que lo aprehendamos como totalidad. Pero —ya esté yo en la comunidad o fuera de ella —el movimiento que lo anima no es de los que yo puedo producir como organismo práctico; pertenece a la categoría de los que yo sufro en tanto que tengo mi ser-fuera-de-mí-en-el-mundo. Dicho de otra manera, se descubre como una realidad en relación con la cual siempre quedaré fuera, aunque me envuelva y me arrastre, y que siempre estará fuera de mí, aunque yo contribuya a producirla con todos. Esta realidad está estructurada en interioridad (ya que, a pesar de todo, inertes o aisladas, las funciones subsisten y funcionan juntas) y sin embargo no tiene interioridad. No produce sus propias determinaciones en la inmanencia: las *recibe*, por el contrario, como una perpetua transformación de su inercia. Pero como estas determinaciones recibidas son a su vez sintéticas e "interiores", porque siempre están orientadas hacia un término futuro, y porque representan un constante enriquecimiento y una irreversibilidad del tiempo, no proceden de la Razón analítica ni de las leyes de exterioridad, sino, considerándolas sin prejuicios, de una ley exterior de interioridad. A esta ley desde luego que se la puede llamar destino, ya que un movimiento irresistible atrae o empuja al conjunto hacia un porvenir prefigurado que se hace realizar por él. Pero es más interesante reconocer en él a la famosa

dialéctica del exterior que hemos criticado y rechazado al principio de este ensayo. Es ella, en efecto, la que se presenta como una ley transcendente de interioridad, es ella la que se da como un movimiento de la razón constituyente y como destino o fatalidad. Es por ella, en fin, si nos dejamos engañar, por donde los "procesos" aparecen no como temporalizaciones, sino como realidades temporalizadas. Gracias a ella, en fin, se reabsorbe en la necesidad a todas las estructuras proyectivas y teleológicas. El proceso se desarrolla conforme a una ley del exterior que lo rige en función de las condiciones anteriores; pero esta necesidad queda orientada, el porvenir se mantiene prefigurado, el proceso conserva su finalidad pero invertida, hecha pasividad y disimulada por la necesidad. Esta aprehensión de la actividad humana como *proceso* por lo demás se vuelve a encontrar con formas un poco diferentes —y sobre todo no dialécticas o aberrantes— en muchos sociólogos americanos: la *Gestalt* de Lewin se apoya en una visión de la *praxis* como proceso; tiene un destino, totalidad (como ley exterior de interioridad), organización sintética y pasiva de resultados. Los trabajos de Kardiner, las medidas de Moreno, los estudios de los culturalistas remiten siempre a esta pasividad orientada, irreversible e inflada por una inerte finalidad que acabamos de descubrir. Es que, según un determinado punto de vista, el grupo-proceso es una realidad constante de nuestra experiencia. No han inventado sus características: no han elegido no ver más que a él y estudiarlo en el nivel de su plena ininteligibilidad.

Esta ininteligibilidad sólo es un momento de la inteligibilidad: es la primera apariencia que ofrecen determinados grupos. Por lo demás, se vuelve inteligibilidad en un nivel de complejidad más grande, que abordaremos muy pronto, en el nivel en que el grupo interfiere con la serie. De momento, conviene más bien presentar el proceso como reverso permanente de la *praxis* común. Su inteligibilidad —si lo tomamos solo— proviene de que se puede disolver e invertirse: en realidad, representa simplemente el momento en que la acción interior del grupo sobre él mismo se intensifica para luchar contra la multiplicidad que empieza a corroerle. Reabsorbida en todas partes por lo inerte, en todos los grados, trata de disolverlo en todas partes, y si escapa y huye es por

su carácter negativo. Parece parásita cuando en realidad es la realidad práctica misma. Y mientras el grupo se mantiene eficaz y activo gracias a sus controles, la verdad fundamental sigue siendo la *praxis*. Sin embargo debemos conservar este primer aspecto del *proceso* cuando sólo tendríamos que señalar los límites concretos de la *praxis*. En tanto que se le aísla del mundo para estudiarlo en su pureza abstracta, entrega su inteligibilidad sin transparencia de práctica individual y común. En cuanto se la considera *en el mundo* sin más relación que con los lugares y los tiempos, descubre nuevos aspectos; separaciones, esclerosis, supervivencias inútiles, desgastes locales, estratificaciones, fuerza de inercia de los aparatos, fraccionamiento del grupo, tendencias, antagonismos de funciones (las competencias cuidadosamente delimitadas dejan de serlo en el curso de la *praxis* a consecuencia de las nuevas circunstancias a que hay que adaptarse), etc. Y la *praxis* negativa de los aparatos mediadores que tratan de disolver esas durezas, esos nudos, por esencia puede no ser más que una liquidación siempre *previa*, una preparación para la acción común, una puesta en condiciones de las funciones instrumentales sin otra unión positiva con la *praxis* del grupo en el campo común. Así, el grupo, sin cesar su desarrollo real, se descubre *también* como un objeto en perpetua reparación y el aspecto teleológico de las conductas reparadoras se pierde por su misma negatividad: parecen subordinadas a las estructuras inertes que hay que mantener en condiciones. La posibilidad que tiene el grupo de que le vean al revés como un enorme objeto pasivo, arrastrado hacia su destino, gastando su energía en relaciones internas, absorbiendo las conductas humanas de sus miembros y subsistiendo por una especie de perseverancia inerte, no es aún más que un límite abstracto de la inteligibilidad dialéctica. Manifiesta simplemente que el grupo está *construido* sobre el modelo de la libre acción individual y que produce una acción orgánica sin ser organismo a su vez; que es una máquina de producir reacciones no maquinales y que la inercia —como para todo producto humano— constituye su ser y su razón de ser. Y cuando decimos que con su carácter de proceso representa el límite de la inteligibilidad, no entendemos que sea ininteligible en su profundidad inerte, sino, por el contrario, que hay que hacer que esta

inercia fundamental entre en su inteligibilidad misma. O, si se prefiere, que la *praxis*-sujeto de la comunidad juramentada se mantiene en cuanto al ser como proceso-objeto, que ahí está su materialidad misma. Y esta materialidad del grupo está sufrida en tanto que forjada, forjada en tanto que sufrida: el juramento es función del alejamiento (tanto más delgado o tanto más inflexible); el alejamiento (como camino recíproco que no se puede franquear sin esfuerzo, uso de fuerzas y desgaste) está creado por el juramento; con la forma de este doble condicionamiento de inercias, permite señalar *el estado* del grupo. Y por ese estado no entendemos ni si su *ser* (del que nos vamos a ocupar muy pronto) ni su constitución (en tanto que conjunto estructurado: sistema exogámico, aparato administrativo), sino precisamente la relación de la inercia constituída (sufrida y jurada) con la *praxis* en tal momento particular. En ese nivel se puede explicar, por ejemplo, el *envejecimiento* de un partido (es decir, a la vez la detención del reclutamiento y la estratificación de los órganos directores), la acción de la rareza sobre las posibilidades de un grupo (la rareza de hombres —clases vacías, etcétera— sea una circunstancia nacional sobre la cual se determina el grupo y que decide de su densidad, sea un acontecimiento propio del grupo mismo y de las modalidades de reclutamiento, renovación, etc., sea una relación objetiva —a la vez interna y externa— entre el objetivo del grupo y los objetivos de otros grupos o de individuos seriales en la sociedad considerada) [1]. En este nivel también se puede hablar de blandura, o, por el contrario, de endurecimiento, de rutina o de locura de innovación; en este nivel se puede explicar el embarazo de tal grupo en circunstancias nuevas, mostrando, por ejemplo, que todas sus estructuras estaban organizadas con vistas a una *praxis* defensiva, y que las condiciones de la lucha le obligan a tomar la ofensiva, etc. La cantidad de ejemplos podría ser infinita: basta con señalar que el *estado* no es la inercia como fundamento inerte, esclerosis de las estructuras, etc., sino la inercia, condición de la *praxis*, es decir, en tanto que se la encuentra como insuperable límite (en el que lo sufrido y lo jurado se mezclan y se afectan en una reciprocidad indisoluble) de toda acción que pretende negarla. Es en el nivel del estado —pero ya volveremos sobre ello— donde el grupo está totalmente condicionado, con una forma que no esperaba, por el campo práctico-inerte que pretende modificar: tal acción reivindicadora, en tal localidad, pretende intimidar, reajustar los salarios; pero es inoportuna, no se hará caso de la contraseña *porque* las amenazas que hay que conjurar aún no se han precisado bastante, y sobre todo porque los asalariados de las empresas mayores están a dos días de sus vacaciones. Estamos al borde de volver a encontrar la serialidad.

1 La rareza del dinero es capital y está unida de manera múltiple con la rareza de hombres (tanto: el dinero falta porque faltan los hombres, como: los hombres faltan porque no tienen dinero. Y este segundo sentido se desdobla: 1º — no vienen porque no tenemos la manera de costearles el viaje, 2º — vienen en masa, pero nos negamos porque no los podemos emplear por faltar las armas o las máquinas). Si no hablo aquí de ello es que mi fin no es estudiar las condiciones concretas del "funcionamiento" de un grupo: entonces habría que tomar tal grupo real en una época real y dada y volver a trazar de una punta a la otra su evolución histórica. Pero este trabajo —por importante y deseable que sea— desbordaría con mucho al problema presente. El dinero remite necesariamente al régimen de la producción, a las relaciones que se instauran sobre la base del régimen. No hay grupo histórico sin dinero (aunque fuese *La Cagnotte* de Labiche), lo que quiere decir: no hay grupo que no refleje en él la verdadera condición del hombre en *este* momento de la Historia; no hay grupo de explotadores, por ejemplo, que no se produzca en el medio de la explotación y que no se la signifique en su organización misma si esta organización trata de constituir una orquesta de aficionados o una biblioteca rodante. Reconozco también que la experiencia del grupo sin la rareza de dinero puede ser perfectamente abstracta. Pero no es menos cierto que un grupo de explotadores (en tanto que no están amenazados en sus propiedades por alguna crisis) puede estar asegurado, *en tanto que grupo*, de que sus gastos serán automáticamente cubiertos por las cotizaciones en tanto que no superen un límite razonable: es el caso del club, ya sea inglés o americano. Lo que quiere decir que para determinados grupos de la clase de explotación —y cuando los medios de los miembros superan de lejos las necesidades del grupo— el dinero no está en tela de juicio, no representa la inercia sufrida, la restricción, sino, por el contrario, el poder. Por esta primera razón —es decir, porque al menos teóricamente y en determinadas circunstancias *puede* no ser un factor esencial y negativo— no he hecho que la rareza del dinero entrase en cuenta. Hay otra razón: es que el grupo en estado puro no existe en ninguna parte; que vamos a llegar en seguida a lo concreto, es decir, a la línea de intersección del grupo y de la serie. Y que, *en este nivel*, volveremos a encontrar los verdaderos problemas de una sociedad, es decir, *precisamente* su régimen de producción.

Y además la *vamos* a encontrar. Pero, de momento, basta con *comprender* al grupo como *praxis* constituida. En él, por la determinación de sus miembros, vemos producirse *como conflicto dialéctico* a la tensión contradictoria que opone a la *praxis* totalizadora con la multiplicidad de los agentes. De todas formas, hay que ver que las estructuras dialécticas y el movimiento sintético que produce la oposición llegan de la *praxis* orgánica, y que la multiplicidad no es factor de inteligibilidad dialéctica sino en la medida en que se manifiesta como inercia insuperable, es decir, como exterioridad explosiva de la interiorización de la cantidad. El grupo trabajando es la *praxis* individual, primero desbordada y reificada por la serialidad de los actos, volviéndose en todas partes sobre la multiplicidad amorfa que la condiciona para retirarle el estatuto serial y numérico, para negarla como cantidad *discreta* y, en el mismo movimiento, y para hacer *en la unidad práctica* un medio de alcanzar el objetivo totalizador. La *praxis* es fundamentalmente individual, ya que se constituye como *la misma*, es decir, como explotación orientada de la multiplicidad sin partes. En este primer momento, la *praxis* no trata de manera diferente a *esta* multiplicidad de las reuniones inorgánicas del campo práctico (cuando las combina para hacer un dispositivo), pero la diferencia capital consiste en que, tras el acuerdo juramentado, cada acción de detalle (en tanto que es a la vez la misma y diferenciada) utiliza *su propia multiplicidad* que se vuelve una característica interior (poder, estructura) de la unidad individual. Cuando esta multiplicidad interiorizada se encuentra en exterioridad en el segundo tiempo, no significa que se haya escapado al control común, que se haya arrancado a la unidad múltiple en cada uno, para reconquistar su cantidad; si se quisiese creer en ello, habría que dotarle de una potencia dialéctica propia. Pero, sencillamente, la supresión de la inercia múltiple y de las relaciones de exterioridad tiene lugar *prácticamente*, es decir, en y por una objetivación práctica, y el estatuto ontológico de multiplicidad (pluralidad de los organismos) no por eso está tocado. En el fuego del combate, esta unidad reemplaza a la dispersión con la organización práctica, encierra en ella a su multiplicidad. Pero se ha contado primero; luego contará a sus heridos, a sus muertos; y el enemigo, si tiene

puestos de observación, puede contar en todo instante los soldados válidos de que aún dispone. Y esta inercia como límite ontológico de la integración (veremos que hay otros límites) no es un dato teórico de no sé qué conocimiento pasivo, sino que en realidad es el campo objetivo de lo imprevisto; por ella, en efecto, la acción pasiva de lo práctico-inerte se vuelve a introducir en el grupo libre que se ha organizado para combatirla; y esta acción pasiva reaparece no como la acción de una fuerza interior, sino como un peligro interior de dispersión; o, si se quiere, esta exterioridad pura está vivida en interioridad como permanente amenaza y como permanente posibilidad de traición. Así, la multiplicidad está reactualizada en su insuperable objetividad por lo práctico-inerte, y lo práctico-inerte no es más que la actividad de los otros en tanto que está sostenida y desviada por la inercia inorgánica. Lo que reactualiza a la multiplicidad discreta es, pues, una forma pasivizada de la actividad, y el grupo como *praxis* dialéctica la aprehende en su dispersión como peligro interno, es decir, como dispersión producida *por la unidad de un acto* (este acto es la actividad pasiva aprehendida a través de la unidad de la *praxis* que contraría como negación activa de esta *praxis* por una contra-*praxis* orientada. En este nivel aparecerán las explicaciones maniqueas por el oro inglés, el complot de los aristócratas, la actividad contrarevolucionaria, etc.). Y es contra este acto —que reactualiza en ella a la multiplicidad discreta como ubicuidad de la posibilidad de traición—, es decir, contra ella misma, contra quien la organización se reorganiza rompiendo los viejos marcos, y, por los órganos mediadores, etc., tratando de reducir el acto pasivo de multiplicación en simple inercia múltiple y discreta, imborrable pero desdeñable según el punto de vista de la acción. Encontramos, pues, por todas partes a la *praxis* orgánica en tanto que actúa sobre su multiplicidad inerte; y ésta se manifiesta *ante todo*, en todos los niveles de reflexión, como sostenida por una actividad pasiva, en tanto que es el punto de aplicación de las fuerzas práctico-inertes. Pero hemos visto que el campo práctico-inerte es en sí mismo la caricatura de la dialéctica y su objetivación alienante. La *praxis* común se organiza, pues, en todos los niveles contra la antidialéctica, primero decidiendo en común el objetivo y

los medios de alcanzarla (disolución de la serialidad), y luego por perpetua corrección de sus estructuras. Y la vida interna del grupo se manifiesta a través de las consecuencias positivas y negativas de estas modificaciones, es decir, a través de las nuevas determinaciones de lo práctico-inerte en la interioridad de la organización y a través de la reacción práctica (y dialéctica) de la *praxis* organizadora en cuanto a las consecuencias comunes de estas determinaciones; pero al mismo tiempo, cada reinteriorización parcial de lo múltiple es una manera de volver a introducirlo en otro nivel como cantidad inerte y como fuerza separadora. En este sentido, el grupo adverso, si lo hay, determina simultáneamente al enemigo como *praxis* y como proceso. No puede ignorar, en efecto, a la *praxis* enemiga en tanto que tal; tiene que comprenderla y preverla a partir de su fin; pero al mismo tiempo, si lo quiere impedir, tiene que golpear al enemigo en el nivel en que la *praxis* es al mismo tiempo el desarrollo de un proceso (destruyendo sus bases de aprovisionamiento, cortando las vías de comunicación, etc.). Y el grupo atacado, en tanto que prevé al enemigo, se tiene que descubrir a sí mismo, en la acción, en forma de proceso: es el fundamento de la reflexión. La compleja inteligibilidad de la dialéctica constituida proviene, pues, de que la *praxis* orgánica, en cada uno, trabaje con todos la multiplicidad como determinación práctico-inerte para hacer un dispositivo que permita que la acción se vuelva *común* aun manteniéndose individual. Y, como el trabajo es el tipo mismo de la actividad dialéctica, el grupo en acción se tiene que comprender por dos especies de actividades simultáneas y de las cuales cada una es función de la otra: la actividad dialéctica en inmanencia (reorganización de la organización) y la actividad dialéctica como superación práctica del estatuto común hacia la objetivación del grupo (producción, lucha, etc.). El objeto realizado (si no consideramos provisionalmente los peligros de alienación) es la expresión en la transcendencia de la organización como estructura de inmanencia y recíprocamente. No hay, pues, *praxis ontológicamente* común: hay individuos prácticos que construyen su multiplicidad como un objeto a partir del cual cada uno cumplirá con su tarea en la libre heterogeneidad consentida (y jurada) de la función común, es decir, objetivándose en el producto común como detalle necesario de la totalización en curso. Pero eso no significa que la inteligibilidad constituida exija la disolución de toda *praxis* común en acciones individuales: esta disolución implicaría, en efecto, que no hay inteligibilidad fuera de la inteligibilidad constituyente; además, nos volvería ciegos ante la metamorfosis real de cada uno por el juramento y ante la relación "fraternidad-terror" como fundamento de todas las diferenciaciones ulteriores. Por el contrario, hay una comprensión de la *praxis* común en tanto que tal, es decir, en tanto se la refiere al grupo como sujeto práctico (en el sentido en que se dice: sujeto de la Historia) y no a los individuos que se integran en ella. Sencillamente, conviene considerar al grupo como un producto del trabajo humano —es decir, como un sistema articulado— y aprehender la acción común como determinación pasiva (a través del dispositivo construído) de la *praxis* individual. Estas precauciones permitirán comprender a la *praxis* de grupo a partir de esta reciprocidad de inercia: el dispositivo como esbozo positivo y negativo de la actividad, el producto que se tiene que terminar como definición-exigencia de esta misma actividad. A partir de aquí, podemos aprehender la unión sintética de dos acciones permanentes —reorganización y producción— en tanto que cada una es la condición de la otra; pero el límite y la especificación de la dialéctica constituida y de su inteligibilidad es que la acción está definida en ella y llevada por la pasividad y que las modificaciones de la acción común se producen en cada individuo. Originalmente, pues, podemos comprender cualquier *praxis* común, ya que somos siempre una individualidad orgánica realizando un individuo común: existir, actuar y comprender sólo forman uno. Y ponemos así a la luz del día un esquema de universalidad que podemos llamar Razón dialéctica constituída, por cuanto preside la comprensión práctica de una determinada realidad que llamaré *praxis-proceso*, en la medida en que sólo es la regla de su construcción y la de mi comprensión (es decir, de mi producción de mí mismo a partir del común como *praxis*-proceso en curso). El grupo como objeto y como sujeto de la dialéctica constituida se produce en una inteligibilidad plena, ya que se puede aprehender cómo cada determinación en inercia se transforma en él y por él en contra-finalidad o en contra-estructura (y, también,

en los mejores casos, en estructura y en finalidad); esta inteligibilidad es dialéctica porque nos muestra el desarrollo libre y creador de una práctica. Pero su especifidad de dialéctica constituída quiere que la libertad no sea libre actividad de un organismo autónomo, sino, *desde el origen*, conquista sobre la alienación; además, la especificidad del objeto exige que la libertad sea sostenida, canalizada y limitada en interioridad y en exterioridad por una inercia sufrida y jurada que no es más que la libre determinación —directa o indirecta— del campo de pasividad. Todo este desarrollo práctico produce resultados innegables; con otras palabras, constituye la primera determinación abstracta de la Historia en tanto que tal —ya se trate de la toma de la Bastilla o de la rebelión de los tejedores de Lyon—; y estos resultados —aunque sean inmediatamente susceptibles de alienación, como vamos a ver— representan *realmente* la objetivación de una comunidad en tanto que tal. Dicho de otra manera, la dialéctica constituida, como ubicuidad de la misma *praxis* penetrada de inercia, se supera —en caso de éxito práctico— en su resultado: la objetivación es realmente común en la medida en que el objetivo era común. Pero en tanto que *praxis* organizadora y eficaz, el límite insuperable que encuentra es el de la individualidad orgánica y práctica, precisamente porque ésta la constituye y porque, como dialéctica constituyente, es esquema regulador y mojón insuperable de la dialéctica constituida. Es en ese nivel, creo yo, donde se puede aprehender este extraño conflicto circular y sin síntesis posible que representa la insuperable contradicción de la Historia: la oposición y la identidad de lo individual y de lo común. Es este conflicto y esta indistinción lo que yo querría ilustrar con un ejemplo. El que he elegido, no es desde luego ni puro ni abstracto, y concierne apenas al grupo (por lo menos en tanto que homogeneidad), ya que está condicionado por el modo de producción capitalista y la lucha de clases y ya que se produce hacia fines del siglo XIX, en vísperas de la segunda revolución industrial. Pero esto importa poco para la búsqueda formal que nos ocupa. Lo que quiero mostrar, en efecto, es la identidad de la acción individual y de la acción de grupo, de la acción de grupo y de la acción mecánica, esto es, la *praxis* orgánica como *praxis* reguladora del grupo y del maquinismo y al

mismo tiempo la irreductible oposición de la máquina y el individuo.

Taylor es sin duda alguna el primero de los que hoy se llaman los *organisation-men*. Su finalidad es aumentar el rendimiento suprimiendo el tiempo perdido. Si un acto del trabajador comprende cinco operaciones sucesivas, cinco operadores que hacen cada uno cinco veces una de esas operaciones consumirán un tiempo menor que cinco obreros produciendo cada uno una acción completa. La invención del organizador consiste aquí en reemplazar la temporalización por la temporalidad pasiva. Un acto es una *praxis* temporalizadora. Y en cierta forma cada operación elemental se temporaliza también (de hecho es un acto, completo en su realización, incompleto en la significación común de su resultado). Pero lo que hace que la totalidad viva del acto desaparezca es que las cinco operaciones están separadas por el lugar y (por lo menos) por *un* tiempo muerto que es el tiempo de la espera (para que empiece la operación 2, hace falta y basta con que la operación 1 tenga lugar una vez). Así cada una es pasiva en relación con la siguiente, porque no forma parte de un mismo desarrollo temporal, sino que cada una está separada de la otra por una determinación del tiempo (y, accesoriamente, del espacio) por la exterioridad negativa de inercia. Por lo demás, cada operación, en ella misma, en tanto que ha estado cronometrada y que se ha establecido su duración "normal" por una determinación del tiempo de exterioridad (es decir, del tiempo no dialéctico de la materialidad inorgánica, en tanto que está definido por prácticas de medida determinadas), reintegra una pasividad en su libre cumplimiento práctico: en lugar de estar condicionada por este resultado que se tiene que alcanzar y el libre organismo en acción, se temporaliza dialécticamente conservando como osamenta interna a la temporalidad pasiva definida por el reloj del taller. La acción está, pues, constituida ahora por cinco prácticas determinadas por interiorización de una pasividad y separadas por el transcurso pasivo del tiempo (es decir, por la osamenta abstracta *del tiempo de los Otros*: de los patronos, de los otros obreros, de los clientes, etc.). Desaparece como acción orgánica; igualmente, en el trabajo aislado —y diferenciado— cada individuo está *descalificado* como agente práctico individual:

su operación ya no es una acción; al mismo tiempo se vuelve, sin embargo, individuo común (pero en la alienación, cosa que va más allá de los casos considerados más arriba) en tanto que su operación depende de las dos primeras, por ejemplo, y condiciona *a distancia* a las dos últimas. En la medida en que vive su solidaridad de trabajo y de miembro de una clase explotada con sus camaradas, esta interdependencia *puede* ser poder y función (pero aquí poco importa). De todas formas, disminuida, mutilada, arrancada de sus músculos y sus manos por un ritmo exterior, la operación se mantiene como *su* operación práctica y, a pesar de su determinación en inercia, se realiza dialécticamente por él, aunque sea en el nivel más elemental. Pero lo que cuenta es que el acto calificado, destruido por Taylor, robado a los obreros profesionales y repartido por los cuatro rincones de la fábrica, se vuelve a encontrar objetivado en su totalidad como *producto manufacturado* de los cinco obreros separados. La única diferencia es cuantitativa, luego hay que tomarla como simple determinación de exterioridad: cinco obreros especializados que hacen sendas operaciones, la misma siempre cada uno, producen en un lapso definido n objetos, mientras que cinco profesionales que asumen la acción entera y de uno a otro extremo, producirán $n - x$. La reificación del trabajo es innegable; no es más que una consecuencia de la explotación; pero lo que llama la atención es que este trabajo reificado *en tanto que es praxis* de cada uno encuentra *en la materia inorgánica* su carácter sintético de libre determinación del campo práctico. Si sabemos que tal producto puede estar constituido *a priori* (y en un mismo estado de las técnicas) por un solo profesional, formado durante años de aprendizaje, o por cinco obreros sin calificación, formados durante aprendizajes de unos meses, *nada* permite que digamos, sin más fuente de información, si tal o cual ejemplar de este producto lo ha constituido una multiplicidad de acciones exteriores unas a otras y determinadas en pasividad o un solo proceso totalizador. Este primer momento del ejemplo muestra la homogeneidad absoluta de la acción dialéctica que se compone y de la operación alienada y descompuesta, de la libre temporalización y de la temporalidad robada. Esta homogeneidad no se manifiesta en el momento concreto del trabajo —que según los casos es muy diferente—, sino en la síntesis de objetivación que tiene lugar en la inercia del producto. El producto inorgánico, en efecto, tiene esta característica doble: por su pasividad, sostiene pero invierte y dota de una exterioridad escondida a la acción sintética que se inscribe en ella; por su falsa unidad, retiene y simultáneamente integra en un solo sello a diferentes operaciones que provienen de diferentes puntos del tiempo y del espacio; la unidad de una *praxis* se hace *falsa unidad* y esta falsa unidad se vuelve la falsa integración fuera de ellas de una diversidad objetiva de operaciones. Esta indicación nos lleva a otra: ninguna acción es *a priori* imposible de disociarse en operaciones; estas operaciones están pasivizadas y pueden ser tratadas por la Razón analítica: entonces ocurre con ellas como con ciertas estructuras osificadas del grupo que pueden ser el objeto de una matemática ordinal. No se concibe ningún tratamiento analítico de estas operaciones si la perspectiva sintética de la totalidad objetiva no se ha conservado, es decir, si están integradas *por adelantado* en el objeto producido como su totalización; de la misma manera, la Razón analítica *puede concebir* una combinatoria universal de las funciones en un grupo definido; no tendrá la posibilidad concreta de construirla sino en la medida en que es un caso particular de la razón dialéctica, es decir, una función producida, dirigida y controlada por ella. No hay acción tan compleja que no pueda ser disociada, desmembrada, transformada, variada infinitamente por un "cerebro electrónico"; no hay "cerebro electrónico" que se pueda construir y utilizar si no es con la perspectiva de una *praxis* dialéctica cuyas operaciones tratadas sólo serán un momento.

Pero hay que considerar que a esta transformación descalificadora por el taylorismo la seguirá muy pronto un segundo momento: el de las máquinas especializadas. Porque en la medida en que cada operación se vuelve mecánica, cada máquina puede hacer una operación. Y sin duda que si es un hombre el que efectúa la operación, será *praxis*; pero es porque el organismo práctico no tiene más realidad que la *praxis* orgánica, y que realiza *en praxis* todo lo que hace. La operación no tiene ya carácter específico por sí misma. Amontonar ladrillos en un camión es ya una conducta humana si lo realiza un hombre, es un trabajo mecánico si lo hace una má-

quina. La especialización pasa del hombre a la máquina, y el obrero que se pega a su máquina tras un aprendizaje de unas semanas, a veces de unos días, conoce su intercambiabilidad. Por la automatización, finalmente, la operación singular *unida a todas las otras* se vuelve la tarea de la máquina o del complejo de máquinas; finalmente, la acción humana queda totalmente absorbida y reexteriorizada por el instrumento pasivo. Sin embargo, el producto no cambia o apenas si cambia: se presenta en la unidad sintética de un utensilio construído por hombres y apropiado por ellos en cuanto a los fines y a las necesidades de otros hombres. Su inerte unidad le refleja al consumidor el poder creador del trabajo humano. Con razón, ya que la automatización supone una Razón analítica sostenida y guiada en el inventor y en los realizadores por una Razón dialéctica; y también porque las nuevas máquinas, lejos de suprimir las tareas humanas, se limitan a repartirlas de otra manera. Queda esta intercambiabilidad objetiva, tal y como se puede ver en el producto de la *praxis* individual, de la adición pasiva de operaciones comunes, de la producción con máquinas especializadas y de la máquina-autómata como substituto de la autonomía práctica. Según nuestro punto de vista, esto significa, *de todos modos*, que la *praxis* original del organismo sirve indiferentemente de modelo a las máquinas y a los grupos. Aunque siempre se pueda descomponer y sea descalificable, se mantiene insuperable y no existe otro esquema constituyente, sea cual sea el tipo de eficiencia considerado. Pero, en la automatización, la *praxis* se cambia en puro proceso, y, en la taylorización, en semipasividad. Estas transformaciones son capitales, pero se producen siempre *más acá* de la objetivación terminal, hay que considerarlas como *infra-transformaciones* que dejan sin cambiar la finalidad y los fines lejanos como determinación del campo de posibilidades. El esquema individual contiene en él cuanto le llega al hombre por el hombre (salvo la serialidad); es la categoría práctica por excelencia. Y es en él, por su mediación, donde se puede afirmar la equivalencia del grupo especializado y de la máquina-autómata. Pero este ejemplo tiene la ventaja de mostrarnos además que esta categoría práctica guía al análisis de las tareas y la construcción de los instrumentos, pero que está necesariamente negada por este

análisis o por esta construcción —como también por el trabajo sobre sí del grupo juramentado— en tanto que ni grupo ni adición de tareas ni automatización pueden realizar por sí mismos la integración inmediata de una acción que se da sus propias reglas descubriéndolas como exigencias en el objeto. Así, en el caso que aquí nos ocupa —el único que tiene relación con la dialéctica— el grupo busca y niega *en su ser* la única unidad translúcida de integración activa, es decir, la unidad cuyo organismo es el único ejemplo. La busca y la niega por el procedimiento que trata de establecerla al mismo tiempo que la realiza por este procedimiento en su objetivación (construcción, descubrimiento, victoria). Ahora bien, esta unidad práctica y dialéctica que frecuenta al grupo y que lo determina a negarla con su esfuerzo mismo de integración, es sencillamente lo que llamamos *existencia*. El último problema de inteligibilidad se plantea a partir de ahí: ¿qué tiene que ser *un grupo en su ser para que niegue de sí mismo y en sí mismo a la existencia* y para que realice en el objeto sus propios fines comunes como ampliación de los fines libremente propuestos por los organismos prácticos en tanto que libres existencias dialécticas?

A

EL SER-UNO LE LLEGA AL GRUPO DESDE FUERA POR EL OTRO. Y CON ESTA PRIMERA FORMA EL SER-UNO EXISTE COMO OTRO

El grupo, como erosión de una serialidad, unidad práctica de una objetivación en curso y manifestación inmediatamente sufrida por el otro, de una eficiencia definida (positiva o negativa), determina una totalidad negativa y práctica en el seno de la serialidad exterior, *la de los no agrupados.* Y el ser-no-agrupado de cada Otro es la relación común del individuo serial con la totalización que se agrupa y con cada Otro no agrupado (en tanto que tal) en el centro de la serialidad. Dicho de otra manera, el Otro está determinado *también* en tanto que Otro como *individuo común.* Desde luego que, a propósito de un grupo histórico definido, sólo las circunstancias deciden si la totalidad inducida en la serialidad es una significación perfectamente abstracta o si la relación del no-agrupado serial con el agrupado es una relación práctica y concreta. La constitución práctica de asociaciones cuyo objetivo es la colombofilia o la numismática, sólo puede suscitar una unidad negativa en los no-agrupados —si es que lo logra— de una manera muy abstracta. Se trata aquí de una determinación lógica. Por el contrario, la constitución de una milicia fascista organizada y especializada en los golpes de mano, según las circunstancias puede ser causa de la unidad negativa de la población no armada (el miedo) y hasta de reagrupamientos positivos y antifascistas. Pero sobre todo, un conjunto institucionalizado o casi institucionalizado (dentro de algunas páginas veremos cómo el grupo engendra a la institución), cuando parece de una determinada utilidad pública (es decir,

en el seno de una división del trabajo más o menos avanzada, cuando se encarga de una tarea definida de la que descarga a los Otros *en tanto que de seriales*), engendra una totalidad de dependencias en la fuga serial del Otro; dicho de otra manera, determina los *usufructuarios.* Éstos se pueden mantener en la recurrencia (los usufructuarios del correo), donde —en las circunstancias ya descritas— el grupo inductor puede suscitar al grupo inducido (el casi-monopolio del Estado en cuanto a la enseñanza induce a la Asociación de Padres de alumnos, que responde a la comunidad práctica: segunda enseñanza). Al considerar esta nueva categoría, el no-agrupado engendrado prácticamente por el grupo, vemos que puede tomar formas concretas muy diferentes: tanto los voluntarios que desfilan armados, tras las primeras victorias de una insurrección y que se manifiestan a la población no-combatiente (pero que en su mayoría les aprueba) como "los que *la* defienden o *la* liberan", realizan una *totalización lateral* cuya estructura pone en juego a otros grupos; en realidad "el ejército del rey" o "los bandidos" son verdaderos grupos inductores y ya han totalizado a la población de un barrio, de una ciudad (por la empresa de exterminación). A partir de esta inducción, se ha constituido un grupo en la serialidad. Pero el conjunto pasivo (mujeres, niños, etc.) se encuentra designado por una doble *praxis* contradictoria: el enemigo (por lo menos, es el fin interiorizado por la certeza concreta del pueblo, y además esta certeza siempre es la verdad, ya veremos con qué sentido) totaliza por el vacío: *toda* ciudad será arrasada; el grupo que se opone al enemigo totaliza *por negación de negación.* Pero al mismo tiempo, como negación totalizadora suscitada por la negación externa y oponiéndose a ella, *reconstituye* contra los exterminadores a la totalidad negativa de los no combatientes en serialidad de impotencia; serán *los que defiende,* pero su relación en el seno de la ciudad sigue siendo la reunión inerte o la soledad molecular (ambos estatutos existen, según que el ama de casa —cuyo marido está en las murallas o en las fortificaciones —forme cola delante de las tiendas de productos alimenticios, o según trate, en su vivienda, de asegurar la vida de la familia en condiciones más difíciles cada día). Sin embargo, esta serialidad frecuentada por una unidad pasiva e inducida, sufre por eso mismo una modificación deter-

minada; la prueba es que, si se agravan las circunstancias, se puede integrar con los grupos de defensa otra capa de la población, y se pueden organizar otros para sostener al primero (comité sanitario, comité de provisiones, etc.). La primera unidad de no combatientes es *la unidad de los que sufren su serialidad*; y esta serialidad concebida como *sufrida*, como impotencia socializada, equivale al principio de una toma de conciencia de la recurrencia y de la alteridad.

Por el contrario, el correo, como servicio público que funciona permanentemente y sin atascamiento, constituye al *usufructuario* ante todo como exigencia serial, aunque su trabajo complejo y totalizador se vuelva un interés común para el "público", es decir, la posibilidad fundamental de totalizarse para proteger o controlar el funcionamiento de este grupo organizado. De todas formas, y cualquiera que sea la relación inducida como tensión de la serialidad y de la unificación, la totalización del grupo es inductora para el conjunto social (que de momento consideramos como conjunto de grupos y de serialidades). Lo es como determinación puramente formal, en la medida en que el grupo deja fuera de él por una totalización negativa a la unidad de los no-agrupados; lo es sobre todo como determinación práctica en la medida en que este mismo grupo tiene relaciones prácticas con el no-grupo; lo es, en fin —lo veremos más adelante— en la medida en que el grupo —a partir de un determinado volumen social, variable según las circunstancias— expresa en él a la sociedad en su conjunto, con la forma de totalización. Por esa relación totalizadora de la multiplicidad transcendente, el grupo se realiza como la primera mediación histórica entre lo práctico-inerte y la libertad práctica como socialidad. Pero de momento no nos interesa según este punto de vista. Si describimos su acción sobre la serialidad es para que se comprenda la reacción de la serialidad modificada sobre la comunidad que la modifica.

En efecto, a partir del momento en que el grupo se vuelve mediación entre los no-agrupados, éstos, en la individualidad de cada uno, en la alteridad de lo colectivo, o en una primera totalización en curso, se hacen mediación entre los miembros o los sub-grupos de la comunidad. Como empleado del correo, encargado de los giros o de los paquetes, mi

relación con mis jefes pasa por la mediación de los otros, precisamente de los que (serialidad) hacen cola delante de mi taquilla. Y cada uno de estos individuos aprehende la totalización del grupo como totalidad ya hecha y en pleno funcionamiento; esta totalidad se constituye, claro está, como totalización de las funciones y de los instrumentos; y el pensamiento serial del individuo de serie se mueve en el campo práctico-inerte y concibe implícitamente como equivalencia absoluta a los individuos comunes como instrumentos y a los instrumentos inorgánicos como funciones vivas. Cuando un usufructuario entrega un paquete certificado a un empleado del correo o cuando echa una carta al buzón reservado para las cartas de la misma ciudad, inicia una operación que, en un caso, empieza por una relación entre los hombres (lo que no quiere decir necesariamente una relación humana), y en el otro caso, por una relación con los instrumentos inorgánicos. Pero en ambos casos la operación completa supone a la vez instrumentos y hombres que los utilicen con una perspectiva definida. Y la característica práctica de la exigencia jurídica es, en el usufructuario, que éste no hace ninguna diferencia entre los instrumentos y los hombres. ¿Hay que creer que está así acondicionado por el campo práctico-inerte donde aún se mantiene? Sí y no: está seguro de que su pensamiento práctico-inerte, como interiorización de su impotencia, le dispone a aprehender al grupo [1] como unidad que sella una pasividad inorgánica; pero, por otra parte, su relación de usufructuario con el instrumento común y con el individuo común es libre relación jurídica; y según este punto de vista, su operación individual se encaja estrechamente en la operación del empleado, como individuo común; los papeles que llena para enviar el paquete, los lee el empleado, los vuelve a copiar o los corrige, etc.; se establece una reciprocidad que le califica según un determinado punto de vista como *común* (como beneficiario común y punto de par-

[1] El derecho y el poder nacen del juramento y de la función, luego *en el grupo*. Pero *a partir* de la libre inercia juramentada y en el marco de la *praxis* común, éste se ha dado la posibilidad de conferir un poder sobre él mismo a individuos no agrupados o a grupos exteriores, ya sea con la forma de reciprocidad contractual (por inercia jurada en el Otro desde fuera), ya sea con cualquier otra forma.

tida común, es decir, comunizado por el aspecto común de la operación, su inercia jurada se vuelve su propio pasado garantizado por el juramento de los otros y asegurado por una ficha de control o un boletín que le entregan). Hay, pues, una determinada homogeneidad práctica entre el usufructuario y el empleado, en la medida en que la operación inicial crea una reciprocidad práctica *a través* de los límites reales (y materiales en el sentido inorgánico, la taquilla) del grupo, y une la exterioridad del usufructuario con la interioridad del empleado. Ahora bien, según el punto de vista de esta homogeneidad práctica (es decir, según el libre punto de vista de la fe jurada), el usufructuario descubre, en tanto que tal, en el seno del "servicio", la unidad activa de los hombres y de los instrumentos. Esta vez la unidad se hace en el otro sentido, como disolución de la instrumentalidad y de la multiplicidad en el seno del acto. Es lo que se siente en cuanto se hace uno de los actos cotidianos en los que tiene que intervenir un servicio público: *echar una carta al correo*, en cierto sentido, para *este* parisino es ponerla en el buzón de su tío marsellés, o, si se quiere, es echarla a un conducto hueco que la aspira como una ventosa y la conduce hasta la mesa del destinatario; y también es —en cuanto varía la circunstancia (si nos enteramos, por ejemplo, de que un buzón estaba fuera de servicio en tal lugar de París sin que se lo hubiesen dicho a los usufructuarios y que por esta razón se han perdido centenares de cartas)— remitir un mensaje del que depende algo en las múltiples manos de una organización libre, juramentada pero falible. El correo es *mi instrumento*, alarga mi brazo como un bastón, una azada o una escoba, o es una libre acción jurada que me da un poder pero que también me puede engañar. Y no se trata aquí de los dos términos opuestos de un dilema, sino más bien de dos límites entre los cuales son posibles muchos intermediarios. Y en cierta forma encontramos el proceso y la *praxis* tales y como los hemos definido más arriba. Sin embargo, en la medida en que la relación original es *un poder* (poder del usufructuario sobre el grupo, poder del grupo organizado sobre la reunión inorgánica), el no agrupado aprehende a pesar de todo los dos aspectos (o la síntesis de los dos), a partir de una inercia jurada que constituye para su práctica el interior del grupo. El grupo, que es

instrumento u organización, tiene que responder a la exigencia del usufructuario (o el individuo masificado a la exigencia del grupo) si sólo es visible el instrumento (el avión para los pasajeros), *tiene* que funcionar como una libre función común; y si los hombres aparecen en su inercia mediada, tienen que responder a la exigencia. Esta segunda libertad no es la transparente *praxis* individual; es la libertad común y determinada por sus límites, aprehendida por una libertad *común* a cada usufructuario (a pesar de la serialidad conservada). Y esta libertad común define para el usufructuario el carácter de la *praxis* común en tanto que supone una tensión que afecta al grupo entero (*todo* el sistema de correos y toda Francia quedarán atravesadas de uno a otro lado por la *praxis* jurada que lleva una carta de Lila a Niza). Así el Otro (el usufructuario) propone la totalidad agrupada como *un objeto práctico* cuya *exis* es la libertad juramentada; y propone esta totalidad como productora de actos totalizadores y manifestándose entera en estas *expresiones prácticas* de ella misma. Al mismo tiempo propone a las personas individuales que la componen (y a los instrumentos que hay en ellas) como particularidades inesenciales. Más aún: como va de la necesidad al poder práctico que el grupo le concede, y de ese poder a los aparatos que el grupo engendra para satisfacerle, aprehende a cada persona (en tanto que individuo común) como especificación *a posteriori* producida por el grupo en curso de desarrollo. No es esto falso, porque el individuo común es el producto del juramento; pero al mismo tiempo, el indivuo orgánico para él queda indeterminado: aprehende al empleado como generalidad humana especificada y significada por el grupo total y no fija (o no lo hace necesariamente, en realidad, muy pocas veces) los detalles del individuo y de la libre *praxis* de éste. No aprehende a ésta como mediación individual entre la función y el resultado, sino como libre producción de una operación preliminar por el grupo a través de un órgano individual; las frases y las letras que corresponden al registro *de los* paquetes y que se especifican en el contacto del paquete singular por registrarse, se trazan como *praxis*-del-grupo a través de las manos, que pueden ser cualesquiera, de *estos* empleados. La mayor parte del tiempo, la individualidad será aprehendida como pura negatividad (ca-

rencia de habilidad, lentitud, falta de inteligencia o de amabilidad), esto es, como resistencia bruta de la materia a la libertad. Por lo demás, se trata también aquí de una reciprocidad (fundada en general sobre la rareza, rareza del tiempo, sobre todo), porque en el momento en que la operación-exigencia del usufructuario me constituye como producto inesencial de la comunidad y trata en mí a la función como línea de fuerza esencial de la totalidad en tanto que tal, yo, el empleado, le trato como miembro intercambiable de una serialidad que para mí sólo existe como soporte de una exigencia precisa y general (o como miembro inesencial producido por una totalidad agrupada: por ejemplo, para mí, profesor, un representante de la Asociación de padres de alumnos). Sin duda que las relaciones entre el administrador y el usufructuario se pueden individualizar; es lo que ocurre, por ejemplo, cuando las operaciones recíprocas son frecuentes. Pero esta individualización hace que aparezca una libre reciprocidad sin ninguna relación práctica con los lazos prácticos y funcionales.

Así, por la simple exigencia jurídica del cliente, del usufructuario, etc., el Otro me disuelve en mi grupo como la parte en la totalidad, y disuelve a mi libre práctica en mi libertad jurídica de la *praxis* común. Constituye entonces esa totalidad que digiere y transforma las solicitaciones exteriores para responder con una operación totalizadora y totalizada como un *ser en interioridad*. En efecto, la estructura del grupo que tiene que corresponder al poder del usufructuario sólo puede ser inercia jurada, por consiguiente *el Ser*. Pero *el Ser* concebido como *norma* (en tanto que contraparte de un poder). Así, desde un principio, vemos la identificación por el Otro *del Ser y del deber-ser*, y esta identidad radical constituirá para el Otro el estatuto ontológico del grupo organizado. Pero este *ser-exigido* se constituye a través de las relaciones de interioridad, ya que el usufructuario forma parte del grupo, a través de su propia acción, como operación sintética definida por su fin y por la unidad de sus medios. De esta manera se resuelve la contradicción "ser-norma": para el Otro, el Ser como inercia jurada se produce con la forma de totalidad (o, si se prefiere, la totalidad-objeto no puede existir salvo si la sostiene la inercia inorgánica aprehendida

como ser *invariable*), pero esta totalidad inerte está estructurada en interioridad como norma de la libertad común. A partir de esta norma, la totalidad produce sus diferenciaciones no como intentos totalizadores, sino como expresiones diversas del todo totalizado. El ser del todo vivido en interioridad se vuelve esquema normativo que suscita la producción de operaciones totales, y las operaciones, como prácticas interiorizadas, producen a sus hombres y sus instrumentos. Para el usufructuario, el servicio público es un objeto que posee un *interior*, es decir, un medio inerte caracterizado por su tensión, su índice de refracción, su trama, sus direcciones espacio-temporales, sus estructuras y su reflexibilidad. Se trata, pues, aquí de lo que podría llamarse la intersubjetividad práctica como medio de la totalidad totalizada. Y esta intersubjetividad no remite a ninguna conciencia abstracta o "colectiva": es, sencillamente, la estructura reflexiva del grupo en tanto que aprehendida por el usufructuario.

Ahora bien, el miembro del grupo, es decir, el individuo común, el empleado, se realiza prácticamente en la operación recíproca que le une al cliente o al usufructuario como producto inesencial de la intersubjetividad reflexiva; lo que quiere decir, sencillamente, que la determinación de inesencialidad le llega a él a partir del *Otro* y que tiene que asumirla por su operación misma. En una palabra, me produzco por el Otro y para mí mismo como modo inesencial y pasajero de la intersubjetividad de mi grupo en tanto que opero con el Otro y sobre el Otro por cuenta de ese grupo. Y me aprehendo en la práctica misma como expresión objetiva *para el Otro* de una totalidad, cuando el movimiento interno de la comunidad no mediada por los extranjeros se da reflexivamente como simple totalización en curso.

Cosa que aún se verá claramente cuando, no sólo por sus acciones sino *por su espesor material*, los otros mediadores se vuelvan para cada miembro el factor real de su separación, de su aislamiento; cuando su resistencia (inerte y serial u organizada) condicione sus posibilidades de comunicar con sus compañeros de grupo. Es algo que ocurre con frecuencia: por muy estrechos que sean los lazos internos, es raro que un grupo esté constantemente actualizado, es decir, totalmente reunido en un local. Y además, en muchos casos, estas reunio-

nes plenarias son imposibles *a priori*: por ejemplo, la importancia numérica del grupo le prohibe toda reunión real; los partidos sostienen *congresos* en los que cada individuo es el representante de otros. Cada miembro del grupo está, pues, provisional o definitivamente alejado de los otros miembros por la selva humana. Si se trata del militante de un Partido no clandestino, está constituido —en tanto que individuo común— por sus fidelidades (juramento) y por sus funciones prácticas (ellas son las que le han señalado *esta* residencia, en *este* lugar). Pero al mismo tiempo, la selva humana que le rodea es viva y actuante, como la de Macbeth. Su espesor es material y práctico; lo circundante humano le trata (con consideración, desprecio, hostilidad, confianza, desconfianza, etc., no tiene importancia) como militante de ese Partido. Es decir, que la práctica serial o común de los Otros le constituye *a partir* del programa político o social, de la acción presente y de la historia anterior de su Partido. La práctica individual —con su estilo y su color, su habilidad y su torpeza, etc.— sólo interviene *a posteriori* y no tiene, pues, eficacia de realidad más que en un marco extremadamente restringido (por ejemplo, en las relaciones con otros militantes y otros simpatizantes o con un margen de simpatizantes que dudan en afiliarse). Pero el militante declarado está constituido ante todo en su ser como inercia normativa en tanto que, en períodos de tensión política, por ejemplo, las posiciones de los Otros están tomadas, endurecidas, son inquebrantables. Sin embargo, sería un error si creyésemos que estas reacciones de confianza o de hostilidad tratan de alcanzar en él, por ejemplo, a *un* comunista o a *un* socialista. La fuerza o la violencia de estas prácticas significan por sí mismas que a quien quieren alcanzar a través de un individuo cualquiera e inesencial es al Partido. Cuando los actos de terrorismo fascista o los linchamientos convierten en víctima a *un* comunista, que es el único guardián de un local, a quien se dirigen es al comunista; es decir, que quieren alcanzar al Partido como totalidad presente y esencial a través de un individuo inesencial a quien nunca consideran en su individualidad propia. Pero, más cotidiana y simplemente, las discusiones políticas de tal oponente o de tal adversario con tal militante no tratan de convencerle, sino de refutar al Partido en su persona, y el interlocutor desdeña sistemáticamente los límites personales del individuo (lentitud, falta de cultura, falta de agresividad, mala elocución: otro hubiera contestado mejor, hubiera derrotado al adversario); en cualquier caso, sus reacciones son las del grupo como totalidad encarnada en cada una de estas modalidades pasajeras. Inversamente, el militante se ve constreñido por esta *separación práctica* ejercida sobre él por el conjunto humano, a interiorizar esta relación de lo inesencial con lo esencial y de la parte con el todo. Se constituye él mismo como *significante* en la medida en que él aparece a todos como un *significado*. En efecto, se vuelve muy importante para la práctica común que no se pueda confundir su libre práctica individual con la *praxis* del Partido en tanto que tal ni juzgar a ésta por aquella. Y como la maniobra ordinaria de lo circundante consiste o en atravezar sin ver las características adquiridas del individuo para ir al Partido como única realidad profunda suya, o por el contrario, en tomar rasgos individuales, desfallecimientos aislados, y en hacer con ellos la reacción común del grupo como totalidad, el militante aislado se dedica a disolver en él las características personales para hacerse únicamente presencia aquí del Partido en su totalidad. Poco importa que el militante sea rubio, tartamudo, inteligente o tonto; se hace *para todos* lo que todos le hacen: la encarnación *no especificada* de un Partido de masas, centralizado, revolucionario, etc., que recibe seis millones de votos en cada consulta electoral y que asume y elabora las exigencias de sus electores y de sus miembros. Se hace *ser-exigencia, ser-acusación; aprende el pensamiento común* como determinación de la memoria y como juramento, para estar seguro de que esta inercia normativa se reproducirá en él como *la misma* que en todas las bocas del Partido [1]. Pero esta transformación, que se opera concretamente por la presión de los Otros, no es una iniciativa del individuo, sino que expresa lo que, por sus órganos de mediación, de enlace y dirección, y por cada sub-grupo particular (células, comités, secciones, con cualquier nombre que se les dé), exige

[1] No se trata aquí de una estratificación del discurso en la memoria, sino de una estratificación de las relaciones que determinan el discurso.

el grupo de cada uno de sus miembros en tanto que todos son solitarios en estado de sitio. Sin embargo, la rigidez formal de la identificación con el todo va acompañada por una completa confusión en su contenido material. El militante, en tanto que ha estereotipado en él las relaciones funcionales, dispone de una ideología que le permite establecer su posición en todo momento y que realiza por su boca, como determinación del discurso, la interpretación común de la situación histórica por la totalidad militante [1]. Pero, al mismo tiempo, los individuos, por la indefinida recurrencia de lo serial o los grupos enemigos por el robo sistemático de su acción, desvían o disuelven, aquí y para todos los *mismos* en todos los otros *aquí*, las *significaciones* que da a su práctica y al curso de las cosas. Estas significaciones, refractadas a través de un oscuro y cerrado espesor de proyectos y de acciones, se vuelven objetos indeterminados o —lo que es lo mismo— con mil, con cien mil caras. Cuando el militante afirma públicamente la determinación abstracta y esquemática del discurso, hace que el Partido aparezca en seguida para todos como grupo-totalidad. Pero se mantiene esquemática y, en la medida en que la identifica aún más con el grupo, le corta más de la realidad. Como se habrá comprendido, no se trata de considerar aquí los inconvenientes políticos de una situación particular: sólo quería mostrar que la selva humana —como materialidad y *praxis* de aislamiento— se tiene que interiorizar para el militante como *ubicuidad del grupo*. Pero hemos visto que esta ubicuidad —aún fluida, a pesar del juramento y de la heterogeneidad producida, en tanto que las relaciones de los individuos comunes son directas— se fija y se osifica en cuanto se afirma

1 Esta interpretación ha sido elaborada por los responsables en un sub-grupo definido, teniendo en cuenta todas las circunstancias y, entre otras, las exigencias implícitas de la comunidad práctica. Y estos responsables pueden ser perfectamente competentes; pueden gozar de la confianza común y merecerla. Pero nada impide que la transformación sea radical cuando el militante aislado (o en minoría sitiada) asume como un pensamiento producido por la totalidad "Partido", es decir, como una *exis* que *expresa* totalmente esta totalidad, una decisión práctica tomada por algunos individuos comunes (en nombre de todos y en virtud de sus poderes, desde luego) y reinteriorizada en un movimiento práctico de reorganización por cada individuo común, es decir, por cada encarnación inesencial del grupo como substancia esencial.

contra la práctica de los no-agrupados. En el momento en que el grupo como totalidad-objeto se vuelve esquematización abstracta en el militante, éste pierde la posibilidad de comprender su *praxis* orgánica, la de los Otros y el curso concreto de las cosas. Pero al mismo tiempo se refiere en todo momento y para toda decisión a lo que realiza como su realidad común, es decir, al Partido como inercia normativa y totalidad hecha, como pura objetividad e intersubjetividad (es decir, poseyendo una interioridad), esto es, como substancia total en todas partes que vuelve a inventar en todas partes sus propias contraseñas.

Sin embargo, no debemos olvidar que esta nueva constitución le llega al miembro del grupo *por los Otros*. Lo que significa que se produce *en el medio de la alteridad* y que lo asume en función de sus relaciones funcionales con los no-agrupados. Entonces esta estructura, como instrumento práctico de sus operaciones, representa en cada uno a su Ser en el medio del Otro y a la reinteriorización práctica del Ser-Otro del grupo. Porque donde el grupo puede aparecer superficialmente como totalidad es en su objetividad para el Otro [1]. Y ya sabemos que en él mismo, como relación interna, se vuelve totalización. Por otra parte, la estructura de encarnación (inesencialidad del individuo, esencialidad presente del todo) no está vivida por el miembro organizado para ella y en ella misma; no la aprehende en la unidad reflexiva de un acto organizador que tiene como objetivo directo a la totalización del grupo: la produce por la mediación del Otro como esquema director de sus relaciones con el Otro. Así pues, hay que comprender que, para el hombre del grupo, el objeto práctico y teórico es el Otro, y que no aprehende su propia realidad

1 Hay que recordar aquí lo que hemos visto más arriba: toda aprehensión de un grupo en el campo práctico es totalización por el individuo no agrupado, y esta totalización engendra formalmente una totalidad -objeto. Pero si el grupo está dado en su gestión real, ya hemos visto que esta totalidad se denuncia como apariencia en la medida en que permite asir al objeto como *totalización* independiente de esta síntesis individual. La totalidad se mantiene como detención de la experiencia y de la *praxis* cuando el grupo es demasiado vasto, demasiado ramificado, demasiado complejo para entregarse por entero. Los sub-grupos presentes, aunque sean totalización, aparecen, pues, como encarnaciones inertes de una totalidad tendida al vacío.

de encarnación inesencial más que como regla implícita de acción y como significación descubierta y proyectada sobre el Otro en el curso de la reciprocidad antagónica del combate o de la discusión. Esta relación unívoca con el Partido o con el Grupo (su ser-en-el-grupo vivido como disolución de la parte en proyecto del todo) nunca es el *fin* de su acción o el *objeto* de una evidencia intuitiva y práctica. Tampoco se formula nunca explícitamente, a menos que no esté ya formulada por otros. Se trata a la vez de un saber vacío, de una inercia recibida y sufrida pero interiorizada en juramento abstracto y reexteriorizada en acciones estereotipadas (o más bien, cuyas estructuras de relación tienden hacia la estereotipia) y de una especie de intencionalidad regresiva que, a título de puro accidente, trata de llevar cada circunstancia particular a la totalidad como substancia que ingiere y disuelve en ella a toda la realidad concreta (como inesencial). Y en cierta forma, teniendo cuidado de deshacer los equívocos, se puede decir que la *praxis* del militante —cuando está unido a los otros terceros por la mediación de la selva humana— comporta una determinada alienación al Grupo; es que, en efecto, vive como lazo de interioridad de la organización totalizadora a una unión de exterioridad en el grupo-objeto (y objeto *exterior*) que es precisamente la unión del Otro con la totalidad inerte y que él ha reinteriorizado como medida de defensa.

No importa; está constituido por una unión compleja, hecha de dos mediaciones inversas: la mediación del Otro entre el individuo común y el grupo-objeto; la mediación del grupo-objeto entre el individuo común en tanto que agente y el Otro en tanto que objeto de su acción. Y el sentido abstracto de esta unión —como intención vacía, inerte y formal— sigue siendo fundamental: al remontarnos a través de las prácticas cotidianas del agente hacia la inercia jurada, indica la inmanencia del individuo con la totalidad intersubjetiva, es decir, la sujeción del modo en la substancia o, con otras palabras, la fusión de los organismos individuales en un hiperorganismo, como *el porvenir por realizarse* desde el momento en que el grupo en tanto que tal quedará totalmente reunido.

B

EN LA INTERIORIDAD DEL GRUPO, EL MOVIMIENTO DE LA RECIPROCIDAD MEDIADA CONSTITUYE EL SER-UNO DE LA COMUNIDAD PRÁCTICA COMO UNA PERPETUA DESTOTALIZACIÓN ENGENDRADA POR EL MOVIMIENTO TOTALIZADOR

Pero, precisamente, cuando, en ocasión de un congreso o de cualquier otra manifestación, se encuentra el militante en medio del grupo, cuando el empleado, al dejar de comunicarse con sus colegas por intermedio del usufructuario, se vuelve hacia ellos y encuentra los lazos directos de la organización, su espera se frustra y la relación de todos ellos queda metamorfoseada; porque encuentran el medio de inmanencia real precisamente en tanto que ningún individuo tiene la posibilidad de disolverse en él; y, en la medida en que esta alienación en el grupo-objeto desaparece con el Otro, encuentran una comunidad que en ningún caso se puede volver totalidad-sujeto. En efecto, en este nivel, en que la organización se toma a sí misma por objetivo inmediato con la perspectiva de su fin transcendente, el ser-en-el-grupo ya no está para cada uno mediado allá por el Otro, sino aquí *por el mismo* (por la multiplicidad negada de *todos los mismos*). Resulta aquí totalmente inútil enumerar y describir las mediaciones intermediarias que de hecho le dan al ser-en-el-grupo su inasible complejidad. Por ejemplo, por el Otro ausente y abstracto puedo comunicar *con los mismos* en una relación concreta y recíproca (la conducta de tal empleado ha causado reclamaciones; tiene que explicarse, etc.). Basta con oponer estos dos lazos extremos y opuestos: la alienación de la totalidad y el falso lazo de interioridad que cons-

tituye por cada uno el grupo como substancia inter-subjetiva de la cual se define el Ser a la vez por la inercia y por el deber-ser; por otra parte, el lazo de auténtica interioridad por la reciprocidad mediada, el reconocimiento práctico de las funciones, de los sub-grupos y de los individuos a través de la reorganización totalizadora.

Pero si consideramos de cerca a este ser-del-grupo en la inmanencia, descubriremos un nuevo estatuto de inteligibilidad. Ya hemos visto que la organización se funda sobre el juramento. Cada uno jura seguir siendo el mismo. Este juramento causa una primera contradicción, ya que establecemos sobre él la heterogeneidad de las funciones. Y esta contradicción produce aún otra, ya que es la libre *praxis* individual la que realiza por una acción singular el detalle de la objetivación común. De tal manera, la urgencia del peligro, de la necesidad se refleja a la vez en la "fraternidad-terror" como relación de indisolubilidad y de violencia y en estructuras más complejas que necesariamente tienen como efecto amortiguar el terror y disimular la fraternidad. Pero no sería nada. Ya hemos visto que la integración fundamental tiene lugar por la reciprocidad mediada. Y entendemos por integración fundamental a la vez el *venir-al-grupo* del individuo (como movimiento inicial de reagrupación) y el acto permanente de totalización que se prosigue por cada uno y para cada uno bajo diversas formas y a traves de la compleja evolución del grupo en acción. Ahora bien, esta reciprocidad mediada, a pesar de la mediación, mantiene su estructura original de dualidad destotalizada (con doble centro); esta dualidad destotalizada se manifiesta aquí, en el seno del movimiento de integración, por un desplazamiento temporal de la totalización como *praxis* recíproca. En efecto, al describir el grupo en fusión, ya hemos notado las principales características del *tercero regulador*, particularmente lo que hemos llamado su relación de inmanencia-transcendencia en el grupo de que forma parte. Volvamos a ello, ahora que estamos más familiarizados con las estructuras comunes, y describámoslo de una manera más completa. Y, para fijarnos un ejemplo, imaginemos que dos individuos A y B, en el curso de una acción común se totalizan recíprocamente con el grupo y en el grupo por la reciprocidad mediada.

Esta totalización es práctica. No hablamos aquí de reconocimientos rituales y sin más fin objetivo que el de mantener los lazos de interioridad; para nosotros se trata de una reciprocidad ya organizada, ya funcional: es la relación concreta de dos poderes que se conjugan para producir tal resultado en el objetivo. En este sentido, cada función integra a la otra en la totalización diferenciada a través de su heterogeneidad aprehendida como recíproca. El acto regulador hecho por A —es decir, su conducta práctica tal y como está definida por el individuo común A— no se produce en B tal cual (a diferencia de lo que ocurre con los grupos en fusión). Pero a través de la recíproca aprehensión del campo común, el acto sigue siendo regulador porque se produce en una totalización significante cuyos dos agentes conocen el sentido y porque estos dos agentes son a su vez productos recíprocos de la organización (es así cómo en el campo común del partido de fútbol, cada movimiento de cada defensa es regulador para las conductas del guardavallas, sobre la base del partido común y de las condiciones singulares). Ahora bien, la estructura del acto regulador es compleja; en cierto sentido, es una afirmación limitada de soberanía. En efecto, entiendo por soberanía el poder práctico absoluto del organismo dialéctico, es decir, su pura y simple *praxis* como síntesis en curso de toda multiplicidad dada en su campo práctico, ya se trate de objetos inanimados, de seres vivos o de hombres. Este arreglo —en tanto que lo lleva a cabo el individuo orgánico— es el punto de partida y el medio de toda acción (ya constituya un éxito, ya acabe con un fracaso). Lo nombro soberanía porque no es más que la libertad misma en tanto que proyecto que supera y unifica las circunstancias materiales que le han suscitado y porque no hay ningún medio de privárselo a cada uno, si no es la destrucción del organismo mismo [1]. Cuando están dadas las condiciones para que este arreglo de

[1] Sobre todo, que no se vaya a concluir que se está libre estando encadenado. La libertad es un desarrollo dialéctico completo y ya hemos visto cómo se enajena y se hunde o se deja robar por las trampas del Otro. Y cómo el simple "constreñimiento por cuerpo" basta para mutilarla. Pero verdad es que el esclavo mismo, en el peor momento de la opresión, y aunque sea para mejor obedecer a su amo, puede y debe operar la síntesis del campo práctico.

lo diverso en campo totalizado se realice además por la acción como transformación material de este campo en su configuración interna y en su contenido real, la soberanía no sólo es *absoluta* sino *total*. Ahora bien, el acto regulador —ya se produzca en el grupo en fusión o en el grupo organizado— a primera vista es algo parecido al ejercicio de una soberanía absoluta y total. El grupo está prácticamente totalizado por la conducta de A; en efecto, esta conducta define por su parte y en el momento la orientación de la *praxis* y la organización momentánea de todos; esta carrera, esta apertura *disponen* al equipo entero, a través de los reajustes individuales y gracias al poder de cada uno sobre todos, en un determinado orden práctico (cuyo sentido es, por ejemplo, al mismo tiempo, sostener la maniobra y prevenir un contraataque). A través de esta totalización del equipo y por ella (*para* ella), el individuo B se encuentra integrado en el conjunto estructurado; realiza esta integración práctica al determinar su propia posición a partir de la actual posición, de la maniobra intentada, del orden adoptado por todos y de su función particular. Así la soberanía de A define en su operación el modo de integración de B con el grupo, totaliza a B, C, D, E, etc., con su acto regulador.

Pero si el ejercicio de la soberanía fuese pleno, sería necesario que el soberano fuese exterior al grupo y que lo totalizase como totalidad-objeto en su campo práctico. Encontraríamos entonces un tipo de relación ya definido: *o bien*, en su forma bruta y fundamental, el lazo sintético unívoco del agente y del derredor (material y humano), *o bien*, en su forma elaborada, la relación en interioridad y en exterioridad del usufructuario como Otro con el empleado. Ahora bien, el límite de esta síntesis soberana lo conocemos ya: es que el lazo no es unívoco sino recíproco, es que el tercero regulador se integra en el grupo en tanto que mi acción reguladora me integra en él. *Su* campo práctico, el *mío*, el *nuestro*, forman uno solo. De tal manera, la soberanía queda limitada por su misma reciprocidad; cada uno es soberano; pero no vayamos a concluir que no lo es ninguno. Por el contrario, como cada uno es soberano de la soberanía de todos, al mismo tiempo que es objeto organizado de cada síntesis práctica en interioridad, hay que decir que es casi-soberano y casi-objeto; y el

grupo mismo, en tanto que totalizado por la práctica de tal individuo común, es casi-totalidad objetiva y, en tanto que multiplicidad negada de casi-soberanías, está en perpetua *destotalización*. En realidad, el desplazamiento que señala en la temporalización práctica el momento en que A se vuelve tercero regulador de aquel en que B se vuelve a su vez regulador, constituye el ser-en-el-grupo de B como el de A como estatuto ambivalente de interioridad. En tanto que B se *adapta* prácticamente como elemento reestructurado de esta materialidad colectiva (inercia sufrida y jurada) que cada tercero, en tanto que tercero, reunifica en su casi-soberanía. Su verdad objetiva y práctica (es decir, el acto por producirse en tanto que *significado* en la interioridad por otros terceros) llega, pues, a él por A como casi soberano, a través de la común mediación; la aprehende por el acto que cumple y que realiza en la sumisión el significado regulador. Pero, por esta sumisión —y conforme con las intenciones llegadas desde fuera, por el Otro, e interiorizadas por él mismo—, B trata de realizar la unidad de inmanencia como fusión del modo en la substancia; ahora bien, esta unidad se rompe, precisamente, por el simple hecho de que su acto, como libre mediación del organismo práctico entre el individuo común y el objetivo común, realiza la objetivación sintética del grupo en el objeto trabajado, al negar en y por su desarrollo dialéctico su interioridad de inmanencia, es decir, su relación de modo inesencial con la substancia como esencial. En todos los casos en que el acto se desarrolla libremente, se propone como esencial (incluso como detalle) por su mismo desarrollo. En el mismo momento, pues, B manifiesta su ser-integrado-en-el-grupo como una integración práctica y objetiva fundada en su imposibilidad de integrarse *ontológicamente* con una substancia, y, conjuntamente, en la reciprocidad mediada que conjuga sus actos con la acción reguladora de A, trata de alcanzarse a sí mismo a través de A y por A como elemento integrado de una totalización casi objetiva llevada a cabo por una casi-soberanía. Pero esta ambivalencia —que sólo es una contradicción que se está desarrollando— remite en seguida a B a su propia soberanía: al hacerse tercero por la mediación de quien B tiene que encontrarse *allá* confundido y organizado con los otros en la substancia intersubjetiva, A hace que

B le *reconozca*, en un nuevo momento de la reciprocidad, como tercero portador del poder de integrar (y no como soberanía abstracta del organismo individual), luego como miembro del grupo; dicho de otra manera, B tiene que aprehender a A como simple modalidad de la intersubjetividad (función definida como especificación de la substancia por sí misma), lo que le obliga a arrancarse *en A y en todos* a la substancia común —es decir, a la operación integrante—, para hacerse mediación entre el individuo A y su ser-común-en-el-grupo. A se encuentra pues a la vez para B (y por B) como un *alter ego* (el mismo, reciprocidad positiva) y como *tercero excluído* (en tanto que casi-soberanía: casi-exilio, tensión de inmanencia-transcendencia); y por B, por A y en las mismas condiciones, es *tercero excluído* y *alter ego*. Cada uno puede y debe estar determinado *allá* en su inesencialidad en relación con el grupo a través de la soberanía integrante del otro, que se vuelve provisionalmente *sujeto del grupo*. Pero para que esta operación tenga lugar fuera de él por el *alter ego*, es necesario que cada uno se proponga en su esencialidad irreductible como el que (con todos los Otros) garantiza con su juramento, sus poderes y su acto la pertenencia al grupo del Otro. Así, en el momento en que, por su sumisión práctica al acto regulador, B se hace objeto de una integración mediada allá en A, constituye (o contribuye a constituir) al grupo como destotalidad: con su obediencia produce a A como casi soberano, luego como casi excluído; y en el momento en que funda esta casi-soberanía por el reconocimiento mediado de los poderes de A y de sus funciones —es decir, de su pertenencia concreta al grupo—, se produce él mismo como regulador (para A o *para Otros*; como cuando garantiza a A y declara a los Otros, en nombre de sus propios poderes: hay que seguirle, ayudarle, obedecerle, etc.), luego realiza en su persona el casi-exilio de su casi-soberanía. Sin embargo, no podría negarse que la interioridad de las relaciones, la íntima pertenencia de mi ser-común al todo, la inesencialidad de mi propia existencia (en tanto que *somos los mismos*) y la esencialidad de mi función como relación estructurada con la totalidad, sean verdades prácticas; la prueba está en que, en un grupo vivo, la acción concreta las realiza y las verifica todos los días; disciplina, sacrificio de sí, etc., son afirmaciones prácticas de todas esas

verdades. Pero de hecho, en el medio vivo de la interioridad, estas verdades, como determinaciones de mi estatuto ontológico, sólo pertenecen como una perspectiva de fuga y como un sentido *casi transcendente* de la inmanencia. Mi pertenencia real a *este* grupo definido como regla transcendente de mi vida concreta se realiza en mí como imposibilidad vivida de que mi *ser de grupo* se confunda con los de los otros miembros en la indeferenciación de una totalidad ontológica. Según este punto de vista, cada una de mis acciones reguladoras se descubre como falsa totalización, destotalizada, de hecho, por la garantía que me aportan todos los Otros, y mi soberanía garantizada nunca llega hasta la soberanía transcendente; y cada una de mis acciones regulada nunca llega a hundirme en la inmanencia, ya que es ella misma garantía de la acción reguladora que la provocó. *Ser-en-el-grupo*, en interioridad, se manifiesta por un doble fracaso consentido: es no poder salir y no poder integrarse; con otras palabras, no poder ni disolverse en sí (inercia jurada) ni disolverse en él (por ser la unidad práctica la contradicción absoluta de la unidad ontológica). Sin embargo el *ser-uno* del grupo existe: es la inercia jurada, que es *la misma* en cada uno, es decir, su propia libertad que se vuelve otra por la mediación del Otro. Pero además de resolverse este *ser-inerte*, en cuanto se examina, en una apretada trama de inertes reciprocidades mediadas (es decir, que pierde su apariencia de unidad), no puede tenerse por el estatuto ontológico real del grupo, ya que de hecho se trata de un medio de producir diferenciaciones prácticas. Reducir el ser del grupo al conjunto de sus inercias-medios, es transformar esta organización fundamental práctica —y que sólo existe por su acción— en un esqueleto de relaciones que se pueden tratar con una combinación ordinal. Sin embargo, la ilusión se mantiene como estructura esencial de toda comunidad por dos razones fundamentales: 1º — La *fraternidad-terror* como auténtica relación de interioridad entre los miembros del grupo funda su violencia y su fuerza coercitiva en el mito del *nuevo nacimiento*; define y produce al traidor como mal absoluto en la misma medida en que le determina como hombre que ha destruido la *unidad previa*. O, si se prefiere, terror y juramento se refieren uno y otro al temor fundamental de una disolución de la unidad. Esto es,

la proponen como seguridad esencial y cómo justificación de toda violencia represiva. Pero la contradicción profunda del grupo —que no llega a resolver el juramento— es que la unidad real es la *praxis* común, y aún más exactamente, la objetivación común de su *praxis*. En efecto, al afirmarse la comunidad como reino de la libertad común, haga lo que haga no puede ni realizar la libre interpenetración de las libertades individuales ni encontrar un *ser-uno* inerte y común a todas las libertades. 2º — Para los no-agrupados y para los otros grupos (rivales, adversarios, aliados, etc.), el grupo es objeto. Es una totalidad viva. Y, como ya hemos visto, tiene que interiorizar esta objetividad. No tendría interés aquí —lo hemos hecho cien veces, aunque nunca con rigor— que examinásemos las relaciones dialécticas de los grupos entre sí y que mostrásemos cómo se determinan a través de sus oposiciones, cada uno en función de los otros, cómo se transforman interiorizando como su ser inmanente a su ser-para-el-otro, e inclusive, en determinadas circunstancias, al ser-para-el-otro del otro. Lo que hay que recordar es que el grupo puede ser alcanzado en su unidad totalizada por el conjunto de los otros, como ya hemos visto, y que esta presión es tan fuerte que hasta en sus relaciones de pura interioridad interioriza a esta unidad como su *ser-de-detrás*, es decir, finalmente, como la fuerza material pero sintética que le sostiene y le produce. Así, en su reorganización en curso, se refiere perpetuamente a su interioridad más profunda, y ésta en realidad no es más que su más abstracta exterioridad. Hay un *ser-X* del grupo —como su realidad transcendental— que se produce en un grado de comprensión infinita y recoge en él al conjunto totalizado de sus estructuras, de su pasado, de su porvenir en tanto que fuera forman el objeto común de la ignorancia de los Otros; y este *ser-X*, como puro intento abstracto de una intención regresiva, se vuelve la ignorancia de los Otros interiorizada, es decir, el sentido y el destino histórico del grupo en tanto que forman el objeto de su propia ignorancia.

Este conflicto insuperable de lo individual y de lo común, que se oponen, se definen el uno contra el otro y vuelven cada uno al otro como su verdad profunda, se expresa natu-

ralmente con nuevas contradicciones en el interior del grupo organizado; y estas contradicciones se expresan a su vez con una nueva transformación del grupo; la organización se transforma en jerarquía, los juramentos dan nacimiento a la institución. Claro está que no se trata de una sucesión histórica en lo que aquí expongo, y además veremos —por la circularidad dialéctica— que toda forma puede nacer siempre antes o después de cualquier otra, y que sólo lo decide la materialidad del proceso histórico. Lo que queremos indicar, al formar la serie, es las complejas características que se encuentran en la mayor parte de los grupos concretos; nuestra experiencia va de lo simple a lo complejo porque es a la vez formal y dialéctica, y en la medida en que va de lo abstracto a lo concreto.

El fundamento del terror, si lo vemos de cerca, es precisamente el hecho de que el grupo ni tiene ni puede tener el estatuto ontológico que reclama en su *praxis*, e inversamente es el hecho de que todos y cada uno se producen y se definen a partir de esta inexistente totalidad. Hay una especie de vida interior, de distancia infranqueable e indeterminada, de malestar en toda comunidad grande y pequeña; este malestar provoca un refuerzo de las prácticas de integración y crece según va estando más integrado el grupo.

Hay que concebir, en efecto, que el conflicto de lo esencial y de lo inesencial nada tiene de contradicción histórica: es un peligro permanente para el grupo y para el individuo común. En efecto, el *juramento* ha planteado la inesencialidad del individuo orgánico negándole la posibilidad de disolver al grupo en él; además no hay duda de que, en toda estructura, la presencia de la totalización en curso en la parte singular señala al mismo tiempo la importancia de cada uno y la intercambiabilidad de todos; finalmente, el Otro considera al individuo orgánico como una realidad general y desdeñable, pretende no dirigirse sino al grupo por la mediación del individuo común; esta inesencialidad de exterioridad, como hemos visto, está interiorizada a su vez. Es en este nivel donde el individuo del grupo se define por las prácticas de todos los miembros como individuo común en el interior de la comunidad. Es una función, un poder, una competencia definida; la relación práctica de este ser contradictorio (liber-

tad que se vuelve reivindicación de derecho por superación de la libre inercia jurada) es *jurídica* y *ceremoniosa*: cada relación en el grupo es reconocimiento recíproco de las atribuciones y del sistema "derecho-deber" incluso fuera de la acción. Hasta se ha querido fundar el pasaje de lo represivo a lo restitutivo, de la violencia a lo contractual, del desprecio de la vida al respeto de la persona humana, sobre la diferenciación histórica de las funciones. El individuo, en tanto que tal, sería un producto de la división del trabajo. Estas consideraciones no tienen ningún sentido; atestiguan simplemente la voluntad común de reducir el organismo práctico a su función social. Ahora bien, el conflicto aparece precisamente *en este nivel*: en relación con la operación común, cada función tiene una importancia *relativa*, luego el individuo común es inesencial o relativamente esencial; pero en relación con el cumplimiento de *esta tarea social*, el organismo práctico es *mediación esencial*. Lo que desde luego no quiere decir que tal individuo, como producto esencial de la Historia, sea indispensable en la tarea que le ha confiado el grupo. Es cosa que puede ocurrir con organismos improvisados, pero esta dependencia queda automáticamente suprimida en un grupo que produce por sí mismo a los trabajadores que necesita. Lo que significa —sea cual fuere el individuo y aunque sea inmediatamente reemplazable— que el momento de la *praxis —es decir, lo esencial—* siempre es el de la libre dialéctica individual y de la organización soberana del campo práctico. Ningún individuo es esencial al grupo cuando éste es coherente, está bien integrado, hábilmente organizado; pero, cuando realiza la mediación entre el individuo común (que sólo tiene existencia real por la vida orgánica del agente) y el objeto, cada individuo reafirma su esencialidad *contra el grupo*. Y ésta no apunta a la singularidad histórica de la operación (por lo menos no lo hace necesariamente), sino a la libertad práctica como momento indispensable de toda operación, incluso en el campo práctico-inerte de la alienación. El agente individual ni ha superado ni ha renegado de su juramento, ha llevado a cabo su misión, ha cumplido su función; y sin embargo, en cierta forma se ha realizado en una nueva soledad, como un más allá del juramento, como si hubiese puesto a la inercia entre paréntesis (ya sea sufrida, ya

jurada). Esto es, que se ha encontrado de una manera transparente, a través de los poderes y los cargos que le han transformado verdaderamente, a través de la instrumentalidad que acrece su poder, y no puede realizar su fidelidad al grupo sino por una transcendencia que le arranca al estatuto común para proyectarle fuera, en el objeto. Ya se viva de una u otra manera, esta contradicción se expresa objetivamente por un riesgo permanente de exilio o hasta por un exilio real. Y el miedo de exilarse engendra en la reciprocidad que el grupo no se disuelva como inesencial en la esencialidad de las acciones singulares. No se trata del temor que ha hecho que nazca el juramento en el grupo en fusión; entonces se temía la disolución del grupo *por defecto* (conductas negativas, derrota, abandono del puesto, etc.). Ahora se teme la disolución *por exceso* y los juramentos son ineficaces contra este nuevo peligro, porque precisamente nace *a partir* de la fidelidad jurada.

Pero en esta contradicción entre lo inesencial y lo esencial, aunque la estructura en reciprocidad lo extienda a todos, aunque sea vivida en la singularidad del trabajo individual, nosotros no veríamos sino una simple ocasión de malestar si la relación entre la acción reguladora y la acción regulada no la volviese a tomar y la ampliase. Hemos visto ya que la integración de cada tercero en el grupo tiene como contrapartida un exilio recíproco; pero como cada miembro del grupo es el tercero por el cual tiene lugar esta integración, resulta que la realización práctica de la integración tiene como contrapartida una exclusión giratoria, una sucesión circular de exilio para todos y para cada uno. El grupo combate los peligros de la serialidad por la práctica permanente del reconocimiento ritual y de la integración; ahora bien, estas operaciones continuas son precisamente las que suscitan en cada uno una manera de vivir su ser-en-el-grupo como una separación constante y larvada, el ser-en-el-grupo de los otros terceros como un perpetuo riesgo de secesión. Nace aquí —sobre todo cuando se trata de grupos susceptibles de reunirse o de vivir en un lugar definido que sirve de soporte material a su unidad— una contradicción entre la situación geográfica y la relación real; por ejemplo, si el grupo está preservado por un recinto, yo me aprehendo como *estando realmente en él*,

pero esto sólo significa que identifico a su ser con el de su continente. En cierto sentido, esta identificación es legítima, ya que este continente (en tanto que ha sido elegido, delimitado, trabajado, que ha suscitado condiciones definidas, etc.) representa la materialidad práctica de esta multiplicidad interiorizada. Pero al mismo tiempo en mis relaciones con los terceros realizo mi tensión de inmanencia-transcendencia como la verdad de nuestras relaciones humanas, y esta verdad es que no estoy auténticamente *en* el grupo o que no se puede tomar a mi *ser-en* por la sencilla forma de una relación entre contenido y continente. Así, *el interior del local*, en tanto que tal, sirve de fondo a mi relación humana y exaspera mi exilio en interioridad en la medida en que la pertenencia al todo material, como sostén y expresión de la totalización, deja de ser vivida como seguridad, se vuelve secundaria y se desliza hacia la aniquilación sin que el *ser-en-el-grupo* como interioridad práctica de las relaciones se revele como una nueva seguridad y en la experiencia intuitiva; lo que se realiza en cada uno es la interioridad como lazo espacial del continente y el contenido *en su insuficiencia* y como confusión anónima. Estoy *dentro* y temo que en el seno mismo del dentro me encuentre fuera. O, si se prefiere, cada cual aprehende en la desconfianza la casi-soberanía (momento sin embargo indispensable de la re-totalización reorganizadora) como si corriese el riesgo de designarle como *esencial*; en efecto, la operación sintética de regulación *le indica* como último término de la integración, pero sin integrarla; luego se aísla. Esto no contaba todavía en el momento del grupo en fusión, porque las funciones diferenciadas aún no se habían producido. Pero cuando la casi-soberanía está realizada como ejercicio de un poder concreto sobre los Otros —cualquiera que sea— y como práctica individual que escapa al juramento (no porque lo supere, sino porque lo fundamenta), el acto regulador se revela en toda su contradicción: *intercesión-secesión*. Y en cuanto la libertad, entrevista como libre negación orgánica de la libertad común y como libre disolución de los depósitos de inercia en cada uno, se asusta de ella misma, encuentra en la angustia su dimensión individual, los peligros de impotencia y la certeza de enajenación que la caracterizan; en cuanto el tercero regulador se vuelve tercero regulado, tercero integrado, la reci-

procidad desplazada le descubre la integración por el Otro como riesgo de soberanía (por reificación del grupo en el seno del campo práctico de uno solo) y al mismo tiempo como riesgo de exilio (es decir, tanto riesgo de ser matado —por el tercero aprehendido en su secesión implícita— como riesgo de traicionar). Lo que en este nivel se descubre es que la mediación por todos es reciprocidad entre unos terceros que, todos y cada uno, son en ellos mismos esta contradicción explosiva y perpetua que he llamado casi-soberanía. En este sentido, la reciprocidad mediada remite a la circularidad en la medida en que la mediación de los poderes de A y de B no sólo dependen de su reconocimiento recíproco, sino de una serie de reconocimientos soberanos, cada uno de los cuales puede ser —según las circunstancias— esencial o inesencial para la unidad del grupo (las relaciones de poder entre dos sub-grupos de organización dependen en efecto de la manera en que los reorganizados reconocen los poderes de estos dos "órganos" o hacen que preceda el uno al otro —aunque el orden de prioridad esté fijado en orden inverso— o los rechazan conjuntamente). Así el *ser-uno* del grupo (como finalidad ontológica abstracta y, en el mismo momento, como realidad concreta de la objetivación detallada) depende de mi libertad individual —es decir, del movimiento que constituye para mí como posibles reales la exclusión, la liquidación física y la traición—, en la medida en que mi *ser-en-el-grupo* se me escapa y se constituye en la circularidad giratoria de los actos reguladores (en tanto que éstos, en ellos mismos y por cuanto puedo yo saber, *pueden* volverse liquidación del grupo o petrificación de la comunidad en objeto inorgánico [1]). Al reforzar la *separación* como inercia sufrida a la inercia jurada, acrece la tensión entre el exilio soberano y la dependencia impotente; si el grupo desborda del marco del local o del continente (o si, por cualquier razón, las relaciones en el interior del local, del campo, de la ciudad, están *atravesadas* por el alejamiento; tal es el caso, por ejemplo, en la acción clandestina: el trabajo de la policía enemiga, como

[1] Esta segunda posibilidad no puede corresponder a una operación real; se manifiesta a cada uno como la expresión de la libertad del tercero en tanto que ésta, por su propia afirmación práctica, es negación de las reciprocidades en y por un acto recíproco.

conducta común de un grupo adverso, equivale a un condicionamiento por la espacialidad como extensión práctico-inerte), el tercero casi soberano sigue siendo *mi hermano*, pero al mismo tiempo es un desconocido o un mal conocido. Sin embargo, su acción no deja de ser reguladora: estoy informado por los órganos de mediación de que tal intento común ha comenzado en otro lugar en el espesor espacio-temporal del campo práctico-inerte y defino con otros presentes nuestra conducta de sub-grupo *en función de este intento*. Y desde luego, *en otro lugar* sigue siendo *aquí*; pero es un *aquí* cuyas características particulares se vuelven esenciales (puesto que me inquieto por ignorarlas) y cuya universal ubicuidad se vuelve abstracción inesencial.

Todo está en su lugar, finalmente, por esta fuga giratoria de las reciprocidades, para que el grupo organizado desarrolle por su libertad *una forma circular de serialidad*. Y, curiosamente, por lo menos en apariencia, esta aparición del Otro no se presenta como una enajenación de la *praxis* en lo práctico-inerte (aunque, por lo demás, esta enajenación se tenga que producir), sino como redescubrimiento de la libre individualidad como único medio y único obstáculo en la constitución de un grupo organizado. En realidad es el nuevo desquite de la multiplicidad negada.

Naturalmente, acabamos de describir unas posibilidades dialécticas de orden puramente formal. No ocurre ni puede ocurrir que estas contradicciones implícitas que remiten *a estructuras comunes a todos los grupos* provoquen por sí solas y en su formalismo estructural la resurrección de la serialidad en el seno de la unidad, la traición, o la represión por el Terror, o la liquidación del grupo. De hecho, *es necesario* que sean vividas y producidas, pase lo que pase, ya que definen la contextura íntima del grupo organizado y que ninguna acción ni ningún miembro pueden ser producidos en su realidad concreta si no es a través de las curvaturas internas propias de los grupos que las producen. Pero es el proceso histórico en su conjunto y, en el marco totalizador, son las circunstancias particulares, los fines del grupo, su historia pasada, sus relaciones con los otros grupos, etc., las que van a decidir la manera en que será vivida la unión recíproca y serial de exilio-secesión en las zonas concretamente diferen-

ciadas de tal comunidad práctica. Desde luego que, por ejemplo, un grupo relativamente restringido que organiza la complejidad de sus aparatos a través de una *praxis* victoriosa no puede ni siquiera vivir sus contradicciones reflexivas en forma de malestar; la unidad real es transcendente y práctica, se impone a partir del porvenir y en las modificaciones reales del objeto común, en las estructuras de porvenir que revela este objeto (se descubren *posibilidades*, o *facilidades* que absorben a la acción como auténticas exigencias, *fallas* donde se hunde, *atajos*, etc.). Porque cuanto más fácil, urgente y ostentoso resulta este porvenir objetivo, más abrevia en la interioridad del grupo las conductas mediadores de reflexión: si la organización se descifra claramente *en hueco* sobre el objeto, si no presenta ninguna dificultad en ella misma, no se distingue de la operación transcendente, se vuelve interacción lateral de las reciprocidades en curso de una acción común. Sin duda habrá que sancionarla, reorganizarla; pero lo que nos importa es que, con el éxito logrado, el objeto procura la unidad ontológica del grupo, por lo menos como casi-certeza de cada uno de sus miembros. Y esta casi-certeza no es una determinación subjetiva, es el carácter y la modalidad para cada uno de su acción, en tanto que ve, bajo sus dedos, cómo *nace común*. El efecto del fracaso, y sin ir más lejos, de las vicisitudes de una acción bruta y decepcionante, es evidentemente que se vuelva a la reflexión (planteando la cuestión de la reorganización) y que cada individuo o cada sub-grupo viva la separación como desconfianza: "Nosotros, aquí, hacemos lo que podemos..., etc.". La acción, en su momento de libre *praxis* individual, muestra sus contradicciones en la medida en que su éxito singular *aquí* ya no está inmediatamente absorbido en el éxito común. En ella, el éxito personal y localizado tiende tanto más a proponerse para sí como momento esencial cuanto el éxito común parece más comprometido, más alejado. Y la separación se produce en cada agente singular, en la medida en que el éxito local de su acción produce en el objeto una determinación incompleta y no significante (ya que la acción, desarrollo completo del individuo práctico, no encuentra su auténtico e inteligible significado sino en la realización común) que *reclama* (exigencia objetiva) que el objeto común la vuelva a tomar y la integre por modificacio-

nes más amplias producidas por el trabajo de todos [1]. Y sobre todo, todo depende de un conjunto complejo que une en un movimiento histórico a los miembros del grupo, su multiplicidad, sus medios de comunicación, sus técnicas, sus instrumentos, la naturaleza del objeto y del fin. Por ejemplo, un grupo que toma como fin una acción sintética y unificadora (agitación, propaganda) y como objeto reuniones seriales que le desbordan por todas partes, interiorizará más fácilmente a la serialidad objetiva que combate; se ve así cómo se establecen equilibrios (en general perjudiciales a la acción en curso) en la serialidad-objeto en vías de disolución y en el grupo-sujeto (en el sentido práctico) en vías de serialización. Pero basta con citar estos ejemplos conocidos. Lo que cuenta es la relación de las estructuras comunes con su contenido histórico (es decir, la temporalización temporalizadora del grupo por su *praxis* singular en unión con su temporalización temporalizada por la *praxis* de los otros grupos); y esta relación se puede expresar así: las serialidades circulares, como estructuras de secesión-exclusión, nunca son *realidades a priori* y determinaciones reflexivas independientes de la Historia; se realizan como momento temporalizador-temporalizado de la vida del grupo, por presión de algunas circunstancias y bajo formas particularizadas (luchas de facciones, terror, anarquía interna, ausentismo, desánimo, etc.). Pero la historialización bajo forma de conflictos internos —larvados o explícitos— de la serialidad circular como producto propio del grupo no hace más que temporalizar, por la acción de factores definidos, la contradicción propia de las comunidades; y esta contradicción

[1] Desde luego que —aunque el ejemplo aquí no interese; en relación con el desarrollo dialéctico se presenta como *accidente*— la separación se aprehende más violentamente y en toda su negatividad irreprimible cuando, en un grupo que está logrando su empresa, tal o tal individuo realiza su propia acción como un fracaso (de detalle). Pero todo esto ha sido descrito ya hace tiempo por los psicólogos y los novelistas. Hablo de ello sólo para recordarlo. Notemos simplemente que el individuo-fracaso se vuelve objeto puro de represión común. El terror que se ejerce sobre él es una acción común (reciprocidad mediada) que trata de destruir en él y con él la posibilidad propia de cada uno de transformar la separación sufrida y la circularidad descubierta en secesión o en exclusión. En el traidor cada uno, en la reciprocidad —para él mismo y para cada uno—, descubre y cree suprimir para siempre su posibilidad permanente de traicionar y de ser traicionado.

fundamental —que se descubre más acá del juramento y más allá de él— es que su unidad práctica exige, y al mismo tiempo hace imposible, su unidad ontológica. Así el grupo se hace para hacer y se deshace haciendo. Y el ser-en-el-grupo es una realidad compleja de por sí y contradictoria, ya que es en el pasado el co-nacimiento [1] en el grupo por reciprocidad de inercias juramentadas y que, en la temporalización hacia el futuro, la reafirmación de este nacimiento común por la acción orgánica, libre y reguladora, al mismo tiempo, la transpone en transcendencia-inmanencia y la *niega* viviéndola como imposibilidad contradictoria y simultánea para el individuo de estar completamente en el interior del grupo o del todo en el exterior. Así el ser-en-el-grupo es un inerte "ser-en-medio-del-grupo" aprehendido como pasado insuperable y realizado por un movimiento de integración que neutraliza un movimiento de secesión. Y cada operación concreta de cada uno, como libre asunción de la insuperabilidad juramentada, se manifiesta en su plena positividad como *habiendo podido* ser negativa de volver a asumir el juramento y habiendo reproducido libremente esta inercia pasada. De esta manera, en la medida en que vuelve a colocar el juramento como una opacidad fulgurante en el seno de la transparente libertad de compromiso, le constituye, en el porvenir y simultáneamente, la no-posibilidad juramentada de ser superado y la permanente posibilidad de ser disuelto. Y, sin duda, es mi libertad *como Otro* quien ha jurado en mí; pero toda acción, como operación concreta de mi libertad translúcida y mía, restablece la prioridad de la dialéctica constituyente sobre la dialéctica constituida y, en la medida misma en que se somete a mi *libertad-otra*, indica detrás de ésta en el pasado un momento de libre transparencia que en definitiva fundamenta hasta la *otra libertad*. En verdad, este momento ha sido real, ya que hemos hecho la experiencia con el nombre de *decisión recíproca de jurar*.

El grupo reacciona con nuevas prácticas contra este peligro permanente que se descubre en el nivel de la organización; se produce él mismo bajo la forma de un *grupo institu-*

[1] N. del T. — También traducible por: co-nocimiento. Sartre *hace el doble* uso simultáneo de la palabra.

cionalizado, lo que significa que los "órganos", funciones y poder se van a transformar en instituciones, la comunidad tratará de darse un nuevo tipo de unidad institucionalizando la soberanía, y el individuo común se transforma a su vez en individuo institucional. Pero como esta nueva Constitución inerte trata de combatir una serialidad renaciente que refuerza la inercia y que, como veremos, hasta utiliza la recurrencia para consolidar la pasividad jurada, la interferencia de estos dos movimientos inorgánicos tiende más bien a producir formas degradadas de comunidad. "Degradar" no comporta aquí, como bien se entiende, ninguna referencia a un sistema cualquiera de valores, aunque fuese la afirmación ética de que la libertad es fundamento de los valores: sólo queremos decir que el grupo, cuyo origen y cuyo fin residen en un esfuerzo de los individuos reunidos para disolver en ellos la serialidad, a lo largo de su lucha se encuentra reproduciendo en él la alteridad y queda cuajado en lo inorgánico para luchar con ella *en el interior,* lo que le acerca progresivamente al estatuto "colectivo". O, si se prefiere, nuestra experiencia dialéctica inicia aquí un viraje y vuelve hacia lo práctico-inerte, de donde antes se había arrancado la Libertad-Terror; empezamos a ver que el movimiento de la experiencia tal vez sea circular.

No hay duda, en efecto, de que la nueva recurrencia sea aprehendida por los miembros del grupo en y por la lucha que instauran contra ella. Basta con recordar cómo aumentó la desconfianza, en la Convención, a partir de setiembre de 1793, es decir, a partir de la primera sesión. Claro está que en el seno de este grupo regularmente constituido vemos aparecer conflictos de interés cada vez más violentos. Y estos conflictos —reflejos de los conflictos reales que desgarraban al país— desgarran irremediablemente a esta Asamblea elegida. Conviene recordar sin embargo que el sistema parlamentario está establecido para resolver los conflictos en el interior de los grupos de electores o de elegidos: decide la mayoría. Se trata de una organización serial, pero esta determinación y este mantenimiento de la unidad por la acción sobre la serialidad no dejan de ser una organización. Ahora bien, en su conjunto, tanto las circunstancias presentes y pasadas como el inmediato porvenir reducen prácticamente el sistema de

conciliación por el voto a la categoría de puro pretexto y lo reemplazan por la integración-terror. En efecto, ésta se presenta como exigencia de unanimidad y rechazo de los opositores como traidores; se mantendrá el sistema formal de voto (y tomará su fuerza decisiva en determinados momentos), pero la verdadera acción de la Convención sobre ella misma tiene lugar rápidamente, por la violencia, utilizando la fuerza del pueblo en armas. Por otra parte, no hay duda de que si los girondinos llegaron a representar los intereses de la burguesía conservadora, y aun, a su pesar, los de cierta aristocracia, la diferenciación de los grupos (particularmente de los girondinos y de los partidarios de la Montaña) se llevó a cabo lentamente, a través de una compleja evolución cuyos momentos ha señalado muy bien Lefebvre: no contó al principio ni el federalismo, ni la hostilidad a París, ni las concepciones sociales o políticas. Todo se constituyó en la lucha y a través de episodios irreversibles. Y la Convención heredó de la Legislativa su irreductible desgarrón; el origen social, el medio, las profesiones ejercidas antes de las elecciones del 92, la cultura, todo tendía, por el contrario, a dar una homogeneidad real a los diputados *de las dos Asambleas.* No debemos ver, pues, a la Convención (y menos aún a la Legislativa) ante todo y fundamentalmente desgarrada por las luchas sociales, incluso las luchas de clase, sino como una Asamblea homogénea, constituida en su inmensa mayoría por pequeño-burgueses intelectuales, cuyas irreductibles contradicciones son el resultado de una lenta evolución pasada, que da a cada uno, en relación con su grupo, con sus electores, con la nación, con los grupos adversos, una *insuperabilidad juramentada.* Cada uno se afectó de alteridad inerte, día tras día, y por medio de juramentos repetidos de ser *otro* distinto de estos Otros, de estos enemigos, fijos en la inercia, que le consideran *como el Otro.* Entiéndaseme: no se trata de poner espalda contra espalda a la Montaña y a los girondinos; los girondinos son totalmente responsables de la violencia del conflicto, primero por haber llevado a la Revolución a la guerra, es decir, por haber producido el Terror como único medio de gobernar, luego por haber adoptado *los primeros* una actitud irreductible que tenía que llevarles a hacerse los representantes de determinados intereses; finalmente los gi-

rondinos hacían mala política y los de la Montaña la hacían buena: encarnaban el movimiento de una revolución que se radicaliza por la presión de las circunstancias; los Otros encarnaban a la burguesía que trataba de detener a la Revolución. No, no están en tela de juicio ni la política ni siquiera la táctica cotidiana; y, en todo acontecimiento histórico, la violencia proviene de la inercia juramentada. Pero no deja de ser cierto que los diputados de la Montaña se volvieron los enemigos *jurados* de los girondinos a través del desarrollo del proceso revolucionario y a través de los juramentos de los girondinos mismos. No hay duda de que la "revolución del 31 de mayo" tuvo como finalidad esencial restablecer la homogeneidad en el seno de la Asamblea, al eliminar a los veinticinco girondinos más destacados. Esta Asamblea nueva y depurada podría darse sus propios aparatos de dirección, de control, de administración, etc. Ahora bien, lo que aquí nos interesa es precisamente esta situación de falsa homogeneidad. Porque la homogeneidad de la Convención renovada era falsa; primero, como lo ha expuesto muy bien Lefebvre, la mayoría de los diputados no perdonará nunca a la Montaña la humillación del 2 de junio. Luego, muchos girondinos estaban todavía en la Asamblea; finalmente las nuevas circunstancias iban a crear profundas disensiones en la Montaña. La diferencia consiste en lo siguiente —y es lo que cuenta para nosotros—: que en la Convención, antes de la primera depuración, los grupos antagónicos fundaban su heterogeneidad irreductible sobre la irreductibilidad de sus acciones políticas; por el contrario, después de la depuración, los aparatos directores realizan poco a poco la unidad de la *praxis* común. Pero esta unidad práctica apenas si disimula una heterogeneidad inasible pero irreductible que esta vez es de las personas. Esta heterogeneidad no se fundamenta ni sobre la práctica individual ni sobre la individualidad orgánica como factor de multiplicidad numérica: su origen está en las violencias del pasado (31 de mayo, 2 de junio), en tanto que están unidas como inercia sufrida a la inercia juramentada del representante de la nación, es decir, en tanto que *el poder* como estatuto insuperable y juramentado les ha comunicado el estatuto de insuperabilidad (la violencia contra el poder se vuelve poder violado que tiene que restablecer en su pureza

por medio de la violencia). Lo que nos enseña la experiencia histórica, en efecto —sobre todo después de estos años últimos— es que las depuraciones tratan de restablecer la homogeneidad interior pero que reemplazan una heterogeneidad casi estructurada (función y poderes de la oposición) por una heterogeneidad difusa. En efecto, a partir del momento en que los que se han vuelto *los mismos* (votan por unanimidad, se dedican a la realización de la misma política), son al mismo tiempo y secretamente *Otros*, la alteridad se vuelve para cada uno la verdad secreta de la unidad. Cualesquiera que sean las relaciones de cada diputado con el Comité de Salvación Pública, se instauran otras relaciones —aunque sólo sea por la necesidad de residir en el mismo local— entre los diputados mismos. Y estas relaciones —normales cuando está garantizada la homogeneidad— aparecen como *relaciones otras* y determinan a cada uno en su alteridad; en tanto que es otro distinto de su pura integración, es decir, de su relación directa con el polo organizador, hay relaciones de libre individuo práctico con su vecino en tanto que éste es otro; y la reciprocidad que se establece entre ellos se define como reciprocidad de alteridad en relación con la totalización en curso. Y como estas reciprocidades están o pueden estar mediadas (ya que se establecen en el seno del grupo en actividad), significa que cada uno, en tanto que no tiene relación directa con sus vecinos (sino solamente relaciones de función, de poderes, que pasan por el aparato director y están definidas por él) se encuentra determinado en su actividad común, en sus posibilidades de cumplir su tarea, y finalmente, hasta lo más profundo de su *ser-en-el-grupo*, por las relaciones directas o mediatas de los vecinos entre sí. Y así se establece una contradicción para cada uno, en tanto que miembro de la Asamblea, entre la empresa de totalización práctica que suprime al individuo singular en beneficio de la singularización de las funciones y la serialidad circular que bajo la totalización en curso hace que se presienta sin cesar *el mismo grupo* como degradándose en colectivo. La unificación como *praxis* organizadora no deja de escaparse a cada uno —en tanto que se vuelve agente unificador— por las relaciones *otras* de los Otros con esta síntesis unificadora (¿no son una trampa para él, otra para tal Otro, etc.?). La Convención no realiza ni mucho

menos su unidad a través del esfuerzo de sus comités para unificarla, *se vuelve objeto* hasta el punto exacto en que la totalización se rompe contra la recurrencia [1]. De hecho hay *una* Convención porque, en este grupo práctico, la ausencia de estatuto ontológico de los individuos comunes deja que se establezca el estatuto ontológico de serialidad circular como basamento indestructible de impotencia. Hay *una* Convención en la medida en que el fundamento de su unidad descansa siempre sobre el Otro, es decir, en la medida en que esta unidad cae fuera de lo práctico y de hecho sólo es otra más la imposibilidad *sufrida* por cada uno de proseguir su integración o de escapar a ella. En este nivel cada uno está *dentro*, en la exacta medida en que todos los Otros están fuera; la tensión de inmanencia-transcendencia se encuentra degradada, pasivizada en el grupo colectivizado; el *objeto colectivo* es yo-en-el-grupo-sin-mí; en efecto, figuro en él como el Otro, soy objeto de acciones y de determinaciones que ignoro, soy la víctima pasiva de proyectos que se me esconden, o, sin darme cuenta, estoy unido a conspiradores o a sospechosos por una interdependencia que forjan sin prevenirme de ella, tal vez sin saberlo; estoy también como objeto de temor; como medio seguramente y como fin (relativo, inmediato) tal vez. Pero ni siquiera puedo determinar en lo abstracto esta alteridad impuesta sin operar en la reciprocidad mediada una síntesis del campo social que pasa por la mediación de los polos organizadores y que al mismo tiempo me denuncia a mis propios ojos como sospechoso; en efecto, esta síntesis práctica es un acto regulador. Así descubro a la vez en la tensión inmanencia-transcendencia, y en una indisoluble unión, a mi ser-fuera-de-mí-en-el-grupo como alteridad de impotencia y mi imposible integración como riesgo de exilio-secesión. En la Convención

1 El sordo antagonismo de sus dos aparatos directores —el Comité de Salvación Pública y el Comité de Seguridad general— es necesariamente reciprocidad mediada, aunque negativa. Esta relación supone, en efecto, que cada sub-grupo se oponga al otro *en tanto* que el conjunto de los diputados le reconoce sus poderes. Pero de esta manera cada aparato produce a la Asamblea entera como otra para el otro "órgano", y cada uno es a la vez, para la Asamblea entera, el mismo y el otro. Así, cada uno de los Comités descubre su *ser-otro* en la reciprocidad de los diputados, cuando está mediada por el otro Comité, como otra determinación de la unidad.

depurada, el "colectivo" manifiesta por debajo la imposibilidad para el grupo de ser sujeto (contrariamente a lo que creía Durkheim), y su grado de realidad está en proporción directa de esta imposibilidad. Es así cómo tendrá sus estructuras, sus leyes, su rigidez propia, cómo actuará sobre sus miembros, no como conciencia ni como *Gestalt*, sino *como un objeto real*, es decir, como la estructura de exterioridad que limita nuestro intento de interiorización, como una contra-unidad indirecta que no es sino la negación de la unificación subjetiva y su imagen invertida, como la marca finalmente de la *imposible integración* (si ni siquiera estuviese intentada, encontraríamos de nuevo el puro colectivo de dispersión —precio, mercado, etc.—; si pudiese proseguirse hasta el final, pero es imposible, el grupo ya no podría ser objeto para sí mismo).

Sin embargo, en la medida en que cada uno trata de realizar el grupo, como *praxis* unificada, en la medida en que descubre la realidad-otra de la comunidad como desviación serial e imprevisible que sufrirá su propia acción reguladora en este medio de alteridad, tiene que intentar liquidar al Otro como factor de inercia dispersiva y de desviaciones circulares; y como el Otro es cada uno *en tanto que Otro*, hay que imponer la fraternidad por la violencia. Lo que significa exactamente que cada uno tiene que poder ser radicalmente destruído en tanto que se presta a una encarnación particular del Otro. La contradicción salta a la vista: la integración-terror trata de alcanzar la supresión del otro; pero es indestructible; no es más que cierta relación que *se* manifiesta precisamente en circunstancias que engendran al mismo tiempo la empresa de destruirla; por lo demás, cada uno es Otro en el Otro. Así el terror sería una carrera circular sin ningún efecto si no suprimiese, *por el contrario*, a los individuos singulares en tanto que son *ellos mismos*, es decir, en tanto que su libre empresa práctica les designa como terceros reguladores y excluídos, susceptibles de prestar en cualquier momento su cuerpo al Otro. De las dos negaciones del grupo —la *praxis* individual y la serialidad—, la primera, como hemos visto, está acompañada por la realización de la empresa común; es negación ontológica y realización práctica; la otra es definitiva y es contra ella contra la que está originalmente constituido el grupo. Sin embargo, es la primera la que constituye lo sos-

pechoso para los aparatos del terror. Pero es que el terror es en sí mismo sospechoso para sí mismo; en efecto, en tanto que se vuelve función y poder de determinados sub-grupos y de determinados individuos comunes (fiscales, jurados, jueces del tribunal revolucionario, comité de salvación pública, etc.), se realiza por deliberaciones y decisiones que son creadoras de recurrencias y a la vez por operaciones que se llevan a cabo en la tensión de transcendencia-inmanencia. Por la depuración —cualquiera que sea, exclusión o ejecución—, el depurador se constituye como sospechoso y susceptible siempre de ser depurado; se produce como tal *para sí mismo*, y por esta razón es la libertad del tercero regulador lo que persigue por todas partes, confundiéndola con la inasible alteridad. Y sin duda alguna esta libre práctica es susceptible de reagrupar a los opuestos, de constituir una conspiración, etc.; en tanto que tal, en el momento del Terror, parece intolerable para el aparato. Pero si en ese momento —y no antes ni después, cuando el régimen se afloje— cuando parece intolerable, es que ya, sobre la base de circunstancias exteriores muy definidas (la invasión, los disturbios en las provincias, la guerra en Vendea, los disturbios sociales y los riesgos de pasar hambre [1]), el Terror se ha establecido como único medio de gobernar. Y —en cualquier circunstancia histórica que lo consideremos— se produce contra la serialidad, no contra la libertad. En sus orígenes, en efecto, y en su manifestación, es la libertad que liquida por la violencia la fuga indefinida del Otro, es decir, la impotencia [2]. El Terror nace en la Convención de la con-

1 No se trata de poner a estos factores por orden, sino de enumerarlos.

2 A propósito de estos hechos (que como he dicho empiezan ya el 14 de julio de 1789), voy a repetir lo que estoy repitiendo a lo largo de este libro: no hay una Idea platónica del Terror, sólo hay Terrores, y si el historiador tiene que encontrarles características comunes, será *a posteriori*, sobre la base de comparaciones muy prudentes. Lo que aquí trato de indicar, no es el desarrollo o los factores del Terror-proceso (que no existe "en sí" ni "en el espíritu"), ni tampoco es la larga secuencia histórica que se ha dado en llamar Terror (Terror del 93, Terror blanco, Terror rojo, etc.). El Terror del 89 al 94 es lo mismo que la Revolución y sólo tiene sentido en el seno de una reconstrucción totalizadora llevada a cabo por los historiadores. Sólo quiero mostrar, a partir de un ejemplo abstracto, los lazos de la libre *praxis*, del juramento, de la violencia y de la recurrencia en el seno de los grupos orga-

tradicción objetiva entre la necesidad de una *praxis* común, libre e indivisible, y las divisiones objetivas pero inasibles y por lo demás no formuladas de una Asamblea gobernante que se mantiene transtornada y *alterada* por las violencias padecidas. Donde la libre *praxis* es sospechosa es en esa atmósfera fundamental: la serialidad mediada por la libertad se descubre entonces como alteridad pasiva y en consecuencia se denuncia la libertad práctica como generadora de alteridad. Todo esto se puede vivir como realidad difusa del grupo (integración negada en primer lugar *al que acaba de entrar*: en todos los estrechos medios de las cárceles, prisiones, reformatorios, Genet ha padecido y fijado las experiencias permanentes del terror; la fraternidad sólo se realizaba en un caso: contra él). La experiencia se puede hacer también en tanto que *se siente sobre sí la praxis* (vigilancia, control policial, amenazas, arrestos, etc.) de aparatos especializados. De todas formas, cada uno es depurador y depurado y el Terror *nunca*

nizados. No se trata para mí de exponer las relaciones esenciales, aun reducidas a la más extrema simplicidad, que podrían constituir *una esencia del Terror*: esta esencia no existe. Pero sólo quiero indicar algunas condiciones —es decir, el encadenamiento dialéctico de determinaciones abstractas (*indeterminadas hasta el infinito salvo en un punto*)— que realiza necesariamente el ser-en-el-grupo de un individuo común cuando se produce el Terror como aventura histórica sobre la base de circunstancias definidas. La pluralidad de los Terrores, incluso durante el Terror revolucionario (del 89 al 94), es para mí tan manifiesta que tomo aquí como ejemplo un terror limitado e inducido (en Terror circular en un grupo homogéneo corroído por la serialidad), cuando el fenómeno primario (el Terror como relación fundamental entre los franceses y la Asamblea como gobierno) se produce para luchar contra la serialidad indefinida *no circular*. En 1793, al haber tenido lugar la primera invasión, al haberse rendido algunas ciudades demasiado de prisa al enemigo, al haber dado lugar la ocupación por el enemigo de las zonas fronterizas a fraternizaciones aquí y allá, y como la idea de nación es joven y la de las solidaridades internacionales entre las aristocracias es vieja, las fronteras en forma alguna hacen de los franceses una multiplicidad contenida en un lugar. Existe en las fronteras el riesgo de la traición, como esbozo de una serialidad indefinida (con el paso insensible o brusco —por traición— del *ser-francés* al *ser-alemán*). La refracción en caso de peligro mortal de un orden —como proceso sintético de organización— en la serialidad... indefinida produce así mismo la necesidad práctica (la libre necesidad) de romper lo serial por la violencia (como se rompe un espejo) para dar un medio sintético de ejecución al orden sintético.

es un sistema que se establece por la voluntad de una minoría sino la reaparición —en circunstancias definidas— de la relación fundamental de grupo como relación interhumana; después de esto, la diferenciación puede o no crear un órgano especializado cuya función sea gobernar según el terror. En un grupo-terror, mi lazo con mi hermano es terror: el acto regulador por el cual me une a todos me da un plazo de espera *para mí* porque estoy constituido en el grupo y porque se disuelve mi exilio; pero al mismo tiempo lo determina como en el límite de la interioridad, y de esta manera muestra la distancia infinitesimal que separa al movimiento regulador (es decir, a su casi-soberanía en la *praxis* común) de la verdadera soberanía del Otro absoluto (grupo enemigo o individuo) cuya actividad sintética puede reunirnos *desde fuera* en rebaño-objeto de *su* campo práctico; estamos unidos, pero estamos en peligro por éste [1]. Así, en tanto que miembro cualquiera del grupo, aprehendo con las dos formas de mi *praxis* (regulada o reguladora) a la libertad *no-ser del porvenir* por hacerse, como la revelación del *no-ser de grupo*. Y mi conducta individual de terror consiste en consolidar en mí la inercia en la exacta medida en que esta práctica recíproca de consolidación se realiza también en el otro tercero por la mediación de todos los otros. En este nivel el juramento se revela como base indispensable pero insuficiente de la unidad común; es la primera piedra sobre la cual hay que fundar la unidad como *ser-inerte-por-todas-partes*. Sin embargo, esta unidad inerte, tal por lo menos como cada uno la puede realizar en él y, a través de él, en los otros, sería muy diferente de la inercia serial, ya que sería lucha de la libertad contra el renacimiento interno de la serialidad. Habría que llamar a esta petrificación sistemática, es decir, a la lucha por la inercia contra la inercia, contra-serialidad inorgánica y producida. Es inútil detallar aquí el proceso tan conocido según el cual cada uno quiere expulsar de sí y de los otros al momento re-

[1] Estas posibilidades interminadas se determinan concretamente en confianza y en desconfianza en la situación totalizadora; pero la confianza —unida inmediatamente a ciertas desconfianzas contra otros— aquí sólo es un modo de terror. Es una confianza-amenaza y una confianza-exigencia que se controla y que controla: a la menor divergencia cede su lugar a la *sospecha*.

gulador de inmanencia-transcendencia para no identificarse más que con el productor común de la acción regulada. La modificación fundamental consiste en transferir, al mismo tiempo, *el ser común del grupo*, la libertad reguladora y la imposible unidad ontológica a la *praxis* del grupo en tanto que tal. Ya que es ella —y sólo ella— la que hace la unidad común, y ya que el grupo reclama tanto más fuerte el estatuto ontológico cuanto la serialidad renaciente puede disolverla en ella, el trabajo recíproco de cada uno consiste en proyectar a la unidad ontológica en la unidad práctica: la *praxis* se vuelve el ser del grupo y su esencialidad va a producir en él a sus hombres como instrumentos inorgánicos de que tiene necesidad para desarrollarse. Y la libertad reside *en ella*, y no en cada acción individual. Esta nueva estructura del grupo es al mismo tiempo la práctica del Terror y una reacción de defensa contra el Terror; consiste en una doble relación de reciprocidad mediada: cada uno se construye por el Otro, a través de todos, como la herramienta inorgánica por la cual se realiza la acción; cada uno constituye la acción como la libertad misma bajo forma de imperativo-terror; es ella la que da un poco de libertad tomada a sus herramientas: pero esta libertad tomada no es inquietante, es el reflejo sobre un objeto inorgánico particular de la libertad común y no la libertad práctica de un agente singular. Es en este nivel donde se define la institución o, para que se mantenga nuestro hilo conductor, donde algunas prácticas necesarias para la organización se dan un estatuto ontológico nuevo institucionalizándose.

En el momento vivo del grupo (de la fusión a los primeros estadios de la organización), el individuo común no es inesencial, ya que es el mismo en todos, es decir, la ubicuidad del grupo como multiplicidad negada por una *praxis*; hay que decir más bien que cada uno viene a cada uno, a través de la comunidad, como portador *de la misma esencialidad*. Pero en el nivel del grupo degradado, el individuo, en su negación terrorista exteriorizada de su propia libertad, se constituye como inesencial en relación con su función. Claro que las funciones y los poderes no son más que las determinaciones concretas del individuo común. Pero precisamente, en el grupo vivo, se establecía un equilibrio provisional entre el indi-

viduo común como producto social y la libertad orgánica como asunción de este individuo-poder y como libre ejecución de la tarea común con los medios comunes. Por la empresa del juramento y por la determinación concreta del porvenir, a través de la inercia jurada, *actualizaba* el poder y lo sostenía en el medio de la libertad —produciendo así la libertad común como libertad constituida—, producía, por su mediación (entre el grupo y el objeto), lo común, aquí, como individuo. La libertad aprehendida, por el contrario, como sujeto común transcendente, al renegar de la libertad individual expulsa al individuo de la función; ésta, al plantearse para sí misma, y al producir a los individuos que tienen que perpetuarla, se vuelve *institución*.

Pero estas descripciones puramente abstractas podrían hacer creer que se trata de un trabajo de la idea sobre sí misma. Por el contrario, los cambios descritos son el producto de transformaciones reales y concomitantes, de las cuales una es *sufrida* como fuerza inorgánica y la otra es una operación real de diferenciación.

Primera transformación. — La institución no puede ser producida como libre determinación de la práctica por sí misma. Y si la práctica vuelve a tomar a cargo a la institución como defensa contra el terror, lo es en la medida en que esta petrificación de sí misma es una metamorfosis inducida, cuyo origen está en otro lugar. Ya conocemos este origen: es *precisamente* el renacimiento de la serialidad. Porque la institución tiene la característica contradictoria tantas veces señalada por los sociólogos de ser una *praxis* y una cosa. Como *praxis*, tal vez se haya oscurecido su sentido teleológico; pero es que la institución es puro cadáver, o es que los institucionalizados tienen una comprensión real de su fin y no pueden o no quieren comunicarla; de hecho, cada vez que tenemos los medios de descifrarla (por ejemplo, cada vez que examinamos las de una sociedad industrializada contemporánea), descubrimos sus características teleológicas, es decir, una dialéctica fija de fines enajenados, de fines liberadores y de la enajenación de estos nuevos fines. Pero por otra parte, la institución, en tanto que tal, posee una fuerza de inercia considerable; no sólo porque forma parte de un conjunto institucional y que apenas

puede modificarse sin modificar todas las demás, sino sobre todo y en sí misma porque se pone, por y en su ser-inerte, como esencialidad, y define a los hombres como medios inesenciales de perpetuarla. Pero esta inesencialidad no va ni de la institución al individuo ni del individuo a la institución; de hecho es la práctica que se aísla en tanto que se produce en un medio común y definido por nuevas relaciones humanas. Estas relaciones están simplemente basadas sobre la impotencia serial: si aprehendo la institución como fundamentalmente incambiable, es que mi *praxis* se determina en el grupo institucionalizado como incapaz de cambiarla; y esta impotencia tiene como origen mi relación de alteridad circular con los otros miembros del grupo; el terror se ejerce contra los sub-grupos. Principalmente contra los que podrían formarse por sí mismos por la presión de las circunstancias; y en cierta medida, incluso contra los sub-grupos organizados y especializados por una diferenciación común y recíproca del grupo entero (o contra aquéllos que ciertas autoridades —volveremos sobre ello— constituyen como "órganos" legítimos de la comunidad entera). Simplemente, como hemos visto, porque la heterogeneidad juramentada, cuando llega a soldarse con las operaciones sufridas, en la irreversibilidad de la temporalización, engendra la alteridad como resurrección de lo práctico-inerte *en interioridad*. En este grupo *invadido*, cada uno vive la desconfianza como reciprocidad de impotencia; soy sospechoso si pido al otro tercero que modifique una estructura, un poder, una práctica uniéndose a mí y a otros; por lo demás, lo que aleja no es tanto el objeto que se tiene que cambiar como la posibilidad de fundar una acción en el grupo como determinación negativa y negada por la totalización en curso. Entonces, no me atrevo a proponer (tomar la iniciativa del acto regulador) y, si propongo, la proposición no obtiene respuesta. Además sé yo mismo que los otros terceros son realmente *otros* y no puedo adivinar —salvo para los más cercanos, tal vez— cómo mi acto regulador aparecerá en ellos, es decir, que ignoro de qué alteridad tiene que estar afectado: deformado, desviado, corre el riesgo de llegar a resultados totalmente opuestos a los que yo proyectaba; puede perjudicar al objeto común de la práctica común (por lo menos tal y como lo descubro en la experiencia), se

puede usar contra mí para perderme. Y esta razón muy concreta en cada caso (según las condiciones concretas de *este* terror) contribuye aún más a hundirme en el silencio. Todo esto no es aún nada, ya que sólo se trata de conductas individuales. Pero recordemos que la *separación,* con cualquier forma que tenga, ha elevado considerablemente el umbral de la comunicación entre los terceros; en consecuencia, es objetivamente más difícil —o totalmente imposible— alcanzarlos; y los que se alcancen correrían el riesgo de no poder alcanzar otros. En el grupo degradado, en resumen, toda proposición es "divisionista", y el que la hace es un sospechoso —ya que deja entrever su libertad— y un divisor; todo reagrupamiento local, si está determinado en interioridad por los individuos presentes y no por *los otros,* fuera, que detentan el poder, es un facción, ya que la inercia de los Otros hará que sea un grupo separado en el grupo y no un sub-grupo; toda propuesta concreta de los individuos se pierde —aunque Otros sean susceptibles de adoptarla—, porque el único medio de comunicación posible *con los Otros,* en tanto que ya están serializados, es la unidad serial de los *mass media*: la separación ha aniquilado definitivamente la "consigna que está circulando". Esta impotencia para cambiar la práctica en tal terreno, para adaptarla a tales circunstancias, no la tiene que aprehender directamente el individuo como intento concreto y roto o perdido para introducir tal o cual modificación. Y la actitud que adopta frente a tal actividad común, con sus funciones y sus poderes, puede ser perfectamente positiva. Si he señalado la impotencia del tercero y si he hecho de ello el factor determinante del pasaje a la institución, es simplemente porque esta impotencia como relación fundamental y recíproca de los terceros respecto a cierta práctica tiene como resultado necesario modificar la actitud de cada uno y de todos hacia su operación; y la modificación concierne tanto a la adhesión como al rechazo. Ambas actitudes son vividas, en efecto, según el modo concreto de la impotencia: si no estoy de acuerdo, qué se le va a hacer, me arreglaré sin ello; es una posibilidad, un accidente, capital para mí, indiferente para la práctica misma y que se podría expresar con las siguientes palabras: ya que es incambiable, aún cabe la suerte de que me adhiera a ella con gusto. Que sea práctica interna de

organización, de enlace, de control, lucha definida en el seno del grupo contra la rareza (de los hombres, de los fondos, de las comunicaciones), en una palabra, que sea integradora, o que sea un detalle de la acción común y transcendente sobre el objeto o sobre el enemigo, la cuestión es que la práctica es institución el día en que el grupo, como unidad corroída por la alteridad, se muestra impotente para cambiarla sin transtornarse enteramente él mismo, es decir, el día en que cada uno se vuelva a encontrar condicionado por la fuga giratoria de los otros. Y esta metamorfosis no significa en absoluto que se haya vuelto inútil. Claro que se puede mantener sobre la base real de conflictos de intereses entre los miembros del grupo o, simplemente, como parte integrante de un grupo práctico que envejece sin poder cambiarse (por equilibrios de fuerzas adversas que reducen el conjunto a la impotencia en medio de una sociedad en transformación, etc.). Pero estas diferentes posibilidades (que remiten a su vez del antagonismo a la alteridad) no nos pueden ocultar que la institución, como detalle de la acción común, puede conservar, *en el nivel del grupo institucional,* toda su utilidad (para el conjunto de los individuos —sistema exogámico— o para una fracción dominante en el seno del grupo considerado). De la misma manera, en tanto que práctica detallada, puede y debe realizarse por individuos seleccionados o producidos por el grupo; supone, pues, poderes, tareas, un sistema derecho-deber, una localización material y una instrumentalidad. Así se define por las mismas características que nos han permitido definir la práctica organizada; pero, *en tanto que es institución,* su ser real y su fuerza le llegan del vacío, de la separación, de la inercia y de la alteridad serial; es, pues, *la praxis en tanto que otro.* Hemos visto la pasividad activa como producción regulada de la inercia juramentada y como condición de la actividad común; y también hemos hecho la experiencia, en el campo práctico-inerte, de la actividad pasiva, como resultado de la alienación; hay que considerar a la institución en un grupo descendente como el *paso* de una a la otra. Entre la pasividad activa y la actividad pasiva, son posibles numerosos intermediarios, y se puede fijar *a priori* el estatuto de tal o cual institución; la que decide es la historia total y concreta. Lo que importa —por lo menos en

tanto que se mantenga su finalidad— es que nunca es del todo asimilable a lo práctico-inerte; su sentido es el de una acción emprendida en función de un objetivo (cualesquiera que sean las contrafinalidades desarrolladas); pero inversamente, la presencia en ella de la alteridad como separación sufrida le impide que se identifique con las formas inertes aunque ligeras de la pasividad activa que están fundadas únicamente sobre la insuperabilidad jurada de determinados posibles. En este nivel, el grupo se mantiene enteramente práctico, a pesar de la serialidad que le corroe, y la institución (o más bien el conjunto institucional como sistema de relaciones fijas) no es más que la modalidad de su *praxis*. Y el carácter institucional que revista a la acción común es el lazo más seguro entre los terceros, ya que se funda en la impotencia de cada uno, en otros términos, en un principio de masificación circular cuyo origen es el *no-ser-sustancia* de la comunidad. El *ser de la institución*, como lugar geométrico de las intersecciones de lo colectivo y de lo común, es el *no-ser* del grupo que se produce como lazo entre sus miembros [1]. La unidad de la institución es la unidad de la alteridad en tanto que se ha introducido en el grupo y que el grupo la utiliza para reemplazar a su unidad ausente. Pero su relación con cada uno es de interioridad, aunque se pueda definir como la *praxis* en exterioridad; en efecto, determina a cada uno en inercia y en obligación práctica. Cada uno está superado por ella en tanto que reside en todos los Otros, que es imprevisible y otra y que depende de esta imprevisibilidad. Pero por otra parte, en tanto que *praxis* institucionalizada, sigue siendo *un poder sobre él* (en nombre de la fe jurada) o, si la representa y la mantiene, *su libre poder sobre los Otros*. En la actualidad, este libre poder es discutido, porque cada uno y el poder de cada uno se le aparecen a cada uno en la unidad contradictoria del mismo y del Otro. También es discutido el reconocimiento, pero la discusión es reconocimiento. Estos dirigentes sindicales aparecerán como dignos de confianza *si hacen la prueba* (así el Otro remite al mismo y finalmente a la libertad; pero si la libertad parece demasiado manifiesta, la desconfianza renace en seguida; es necesario que se descubra un hombre en el servicio de la función pero que en todo caso la función preceda al hombre). Pero aunque hayan merecido y ganado esta confianza, si cometen la torpeza de oponerse a una huelga salvaje (o de querer imponer una línea de acción impopular), perderán todo y correrán el riesgo de sufrir violencias a veces graves; los trabajadores reconocen el poder que discuten sólo con esas violencias de reacción: reaccionarían menos duramente frente a las protestas de un obrero no sindicado. Así se manifiesta en todas partes —incluso en el ejército, tipo de grupo institucional— el nuevo estatuto del poder; yo definía en el grupo organizado el derecho de cumplir con su deber; habría que definir ahora el deber de hacer lo posible para hacerse reconocer el derecho de cumplir con su deber. Este *reconocimiento* tiene que obtenerlo el hombre de institución por dos prácticas opuestas y simultáneas: por una parte, cuando su poder institucional no está directamente en juego, la táctica general consiste en liquidar al Otro en él para liquidarlo en los Otros (el oficial que vive en medio de sus hombres y que regula toda su vida sobre la de ellos); por otra parte, cuando llega el momento de ejercer el poder, el hombre de institución se constituye bruscamente como el Otro absoluto, por sus mímicas y su traje; funda la inquebrantabilidad del poder ejercido, de las decisiones tomadas, etc., en su *ser-institución*, es decir, en la inercia y la opacidad total de la alteridad vuelta presencia en él de la institución particular y, a través de ella, del grupo como *praxis* común. En este nivel, en efecto, la mistificación es fácil: al seguir siendo práctica la institución y al no ser disuelto el grupo, aquélla en su ser negativo (que en el fondo sólo es ubicuidad del no-ser) se descubre en las circunstancias apropiadas, como estatuto ontológico de la comunidad; lo que significa que remite al conjunto del sistema institucional como totalidad de relación de las determinaciones sintéticas de la multiplicidad agrupada. A través del hombre-poder, que se descubre —por medio de ceremonias

1 Desconfiemos también aquí de toda interpretación idealista: las instituciones están sostenidas en general por las "fuerzas del orden", es decir, que sub-grupos armados hacen reinar el orden por la violencia. Pero como estos sub-grupos y —como vamos a ver— los sub-grupos de autoridad son igualmente instituciones, sigue siendo cierto que el sistema institucional, comprendida la coerción que lo mantiene, depende de la impotencia original y recíproca de cada tercero frente a cada Otro y a través de las relaciones con todos.

y danzas conocidas— como ser-institución, el individuo organizado cree aprehenderse a sí mismo como integrado en el grupo por el conjunto institucional (y, por este hecho, es lo que cree y dice cada ciudadano), cuando la institución sólo puede aparecer, de hecho, en un momento determinado de la involución del grupo y como el índice exacto de su desintegración. Y si está bien hecha la danza, si el hombre-poder ha remitido como conviene a lo inorgánico como *realidad humana fundamental*, el orden o la decisión aparecerán como inorgánicos (inquebrantables) al mismo tiempo que se les obedecerá en nombre de una fe jurada, es decir, de una inercia juramentada. La libertad del hombre-poder es pura mediación, para el individuo que *reconoce este poder*, entre la inercia de la institución y la inercia del orden particular. Hay en esto una superación de lo abstracto hacia lo concreto, pero esta superación, aunque reconocida, no se plantea para él, como en el libre trabajo práctico: la mediación se agota y desaparece; se mantiene como determinación inerte del discurso, por ejemplo, en tanto que está fundada por una determinación inerte y sintética de la multiplicidad humana y que se dirige a la doble inercia de los individuos organizados (inercia jurada sobre un fondo de impotencia serial). En ese momento, la libertad está perfectamente escondida o, si aparece, es el esclavo inesencial y efímero de la necesidad. La necesidad, por el contrario, es absoluta en el sentido en que su forma libre y práctica (necesidad producida por la libertad) se confunde ahora con su forma de enajenación serial. El imperativo y la impotencia, el terror y la inercia se fundan recíprocamente. El momento institucional corresponde, en el grupo, a lo que se puede llamar autodomesticación sistemática del hombre por el hombre. El fin, en efecto, es crear hombres tales (en tanto que individuos comunes) que se definan a sus propios ojos y entre sí por su relación fundamental (reciprocidad mediada) con las instituciones. El trabajo está muy adelantado debido a la serialidad circular; una acción sistemática de cada uno sobre sí mismo y sobre cada uno a través de todos tendrá como resultado el crear el correlativo riguroso del hombre-institución, es decir, el hombre institucionalizado. En la medida en que la *praxis* anquilosada que es la institución recibe su anquilo-

samiento de nuestra impotencia, constituye para cada uno y para todos un índice definido de *reificación*. Esto no significa necesariamente que la suframos como un constreñimiento, sino más bien que es nuestra propia inercia inorgánica en el medio social. Pero el momento de degradación común en que aparece la institución es precisamente aquel en que cada uno pretende rechazar de sí a la libertad para realizar como una cosa la unidad en peligro del grupo descendente. En este nivel de involución (por la presión de las circunstancias exteriores), el individuo común se quiere volver una cosa retenida contra otras cosas por la unidad de un sello; el modelo del grupo institucional será la *herramienta forjada*. Y cada uno es cómplice en tanto que tal de la institucionalidad. Pero, inversamente, lo es también porque es su víctima *desde antes del nacimiento*. En efecto, ni siquiera habían nacido cuando la generación anterior había definido ya su porvenir institucional como su destino exterior y mecánico, es decir, como determinaciones de insuperabilidad (o como determinaciones *de su ser*). Las "obligaciones" militares, cívicas, profesionales, etc., constituyen por adelantado una insuperabilidad en el fondo de cada uno (si nace en el grupo); naturalmente, hay que *cumplir* con esas obligaciones (y no "desempeñar esos papeles" o "mantener esas actitudes" como dicen los culturalistas, mezclando sin discernimiento las condiciones materiales, las posibilidades definidas por el conjunto histórico sobre la base de estas condiciones y las obligaciones institucionales). Estos nacimientos en el grupo son juramentos (reiterados por los ritos de pasaje) y estos juramentos se hacen como asunción de la inercia institucional con la cual los otros han afectado al niño, en forma de libre compromiso de *realizar la institución*. Según este punto de vista, el ser institucional es en cada uno una inercia prefabricada de ser inorgánico que se superará por una libertad práctica cuya función juramentada es objetivarse en ese mismo ser como determinación inerte del porvenir. La institución produce sus agentes (organizadores y organizados) destinándolos al progreso de determinaciones institucionales, y recíprocamente los agentes institucionalizados, en sus relaciones de alteridad dirigida, se identifican a su vez con el sistema práctico de las relaciones institucionales, en tanto que está inscrito necesariamente en un con-

junto de objetos trabajados de origen inorgánico. Así la institución como *praxis* estereotipada (pero cuya eficacia, por la presión de tales circunstancias, reside con frecuencia en la estereotipia) es un esbozo del porvenir en su rigidez; en tanto que persistencia inerte de una organización reificada en el seno de un agrupamiento que por lo demás bien puede reorganizarse, se constituye como permanencia elemental y abstracta del pasado social *en tanto que ser*, incluso y sobre todo si los arreglos en curso descubren el perpetuo cambio de ese mismo pasado *como significación* [1].

Segunda transformación. — El sistema institucional como exterioridad de inercia remite necesariamente a *la autoridad* como a su reinteriorización, y *la autoridad* como poder sobre todos los poderes y sobre todos los terceros a través de los poderes está establecida a su vez por el sistema como garantía institucional de las instituciones.

El fundamento de la autoridad, en efecto, es la soberanía en tanto que desde el grupo en fusión se vuelve casi-soberanía del tercero regulador. De tal manera el *jefe* se produce al mismo tiempo que el grupo mismo y produce al grupo que lo produce, con la particularidad de que en este momento elemental de la experiencia, el jefe es *cualquiera*. O, si se prefiere, la casi-soberanía de cada uno es uno de los lazos constitutivos del grupo. Hemos señalado entonces que si algunos individuos se manifestaban con más frecuencia o más ampliamente que otros como terceros reguladores, lo era sobre la base de circunstancias históricas definidas y, en tanto que tales, accidentales ante todo. Finalmente, hemos señalado que, en los períodos revolucionarios, los grupos que aparecen para volver a desaparecer en el curso de las "jornadas", se organizan y se reorganizan alrededor de individuos bien determinados que pueden conservar su confianza mucho tiempo. Estos "agitadores" son terceros reguladores, pero en realidad no se les puede llamar jefes; miman o expresan por todos la *praxis* que se define por todas partes implícitamente, en la ubicuidad de

1 Lo que se produce cada vez que se mantiene la institución mientras las transformaciones comunes la afecten *en interioridad*, en su derredor, y sin siquiera tocarla, con otra relación con todo en la totalización en curso.

la reciprocidad mediada. Hemos visto aparecer los poderes en el nivel del juramento y de la organización. No describimos entonces *la autoridad* porque los poderes (como casi-soberanía recíproca) no implican sin mediación este poder específico que se llama autoridad. Sin embargo, hemos visto precisarse una relación propiamente común de cada uno con todos y con cada uno que es el poder difuso de vida y de muerte sobre el traidor o, si se prefiere, la fraternidad-terror, como determinación fundamental de la socialidad. Esta estructura permanente y viva de coerción es una determinación necesaria de la soberanía como autoridad. A partir del momento en que un tercero regulador (o un sub-grupo de tercero regulador) es titular juramentado de la regulación como función organizada, y cuando este mismo tercero recibe y concentra la violencia interna del grupo como poder de imponer su regulación, la casi-soberanía giratoria de cada uno se inmoviliza y se vuelve *la autoridad* como relación específica de uno solo con todos. Esta relación puede aparecer en el nivel del grupo organizado; pero, en la medida en que éste está vivo, luego en perpetua modificación, es ella misma movediza y pasa de uno a otro según las exigencias de la situación. *La autoridad* sólo se manifiesta en su desarrollo completo en el nivel de las instituciones; las instituciones son necesarias, es decir, un renacimiento de la serialidad y de la impotencia, para consagrar el Poder y asegurarle su permanencia por derecho; con otros términos, *la autoridad* descansa necesariamente en la inercia y en la serialidad, en tanto que es Poder constituido; pero inversamente su eficacia real, por la fuerza coercitiva de que dispone, tiene que tratar de aumentar el poder y el número de las instituciones, como productos de la recurrencia y de la masificación y como única arma común eficaz para luchar contra los factores de dispersión. Tomando las cosas por el otro extremo, observaremos que el sistema institucional, a través de un engaño permanente, se da en su ser-inorgánico como la unidad real del grupo descendente. Pero cuando se descubre directamente el sistema en sí mismo, se explicita en una multiplicidad de relaciones diversas y *no totalizadas*. Hemos visto, en efecto, que la institucionalización de las funciones se opera a través de una historia, en lugares diversos por lo demás, y que la diversidad de las circunstancias y de

los problemas condiciona necesariamente una diversidad local de las temporalizaciones. Hay separaciones, retrasos, asimetrías: aquí unos aparatos de enlace están establecidos directamente en forma institucional, allá unos "órganos" mediadores nunca pasarán al estadio de institucionalidad (unos desaparecen y otros se mantienen con vida). Esta especie de hielo social no se presenta, pues, como una *praxis*, ni siquiera como un proceso unificador. Así la *autoridad* cumple una función definida: en tanto que poder sintético ejercido por uno solo (tal vez como expresión de un sub-grupo unido, no importa mucho), toma en ella la multiplicidad de las relaciones institucionales para darles la unidad sintética de una *praxis* real. Las instituciones se dan como ser-uno inorgánico de la comunidad en serie; el jefe se da como la disolución y la reunificación sintética de esta pasividad exterior en la unidad orgánica de la *praxis* reguladora, es decir, de la *praxis* del grupo en tanto que vuelve sobre él como *praxis* de una persona. Pero aquí se descubre la contradicción esencial de la autoridad —esta reencarnación individual del grupo en fusión y de la Libertad-Terror—; el jefe entra en tanto que tal en la multiplicidad institucional, porque es el producto real de una institución. El jefe sostiene, pues, a las instituciones en la medida en que parece producirlas como exteriorización interna de su interioridad, disuelve a su ser-inerte en su *praxis* histórica. Pero esta *praxis* histórica —como reciprocidad del soberano y de las relaciones institucionales— está a su vez producida por la inerte eternidad de las relaciones institucionales. Hay que ver este movimiento dialéctico desde más cerca; en efecto, es por él y sobre él cómo se acabará la investigación de la inteligibilidad propia del grupo institucional.

Ahora bien, lo que vemos en seguida es que, contrariamente a lo que se sostiene con tanta frecuencia, la soberanía no constituye de por sí un problema y no reclama ningún fundamento. La ilusión se produce aquí porque siempre se considera el estado de masificación como lógica e históricamente original y porque se toma como tipo elemental de las relaciones humanas a las relaciones reificadas que se encuentran en las sociedades de explotación. A partir del momento en que *la ausencia de relación* se vuelve la relación fundamental, resulta legítimo el preguntarse cómo este tipo de re-

lación sintética que se llama el Poder se puede instaurar como lazo entre estas moléculas separadas. Y nos hemos negado *a priori* todo medio de interpretación salvo dos: el Poder emana de Dios, el Poder emana de determinadas metamorfosis intermitentes que transforman a la sociedad en totalidad-totalizada, expresa el constreñimiento de las representaciones colectivas, etc. Desgraciadamente, no tienen existencia real ni Dios ni el grupo totalizado. Y si verdaderamente hubiese que encontrar un fundamento de la soberanía, pasaríamos mucho tiempo buscándolo, porque no lo hay.

No lo hay *porque* no es necesario; es sencillamente la relación de interioridad unívoca del individuo como *praxis* en el campo objetivo que organiza y supera hacia su propio fin. No hay ninguna razón para fundar el derecho de la *praxis* por el cual el hombre reproduce su vida modificando libremente la materia en su derredor; por el contrario, esta superación dialéctica que muestra el porvenir-*praxis* de la necesidad es él mismo el fundamento de todos los derechos. O, si se prefiere, la soberanía es el hombre mismo en tanto que acto, en tanto que trabajo unificador, en tanto que tiene influencia sobre el mundo y que lo cambia. El hombre *es soberano*. Y en la medida en que el campo material es también campo social, la soberanía del individuo se extiende sin ningún límite a todos los individuos. Estos organismos materiales tienen que estar unificados como sus medios en el campo total de su acción soberana. El único límite de la soberanía del hombre sobre todos los Otros es la simple reciprocidad, es decir, la entera soberanía de todos y de cada uno sobre él. Cuando esta relación original está vivida fuera de toda institución, constituye a todo hombre como un absoluto para cualquier otro hombre, es decir, como el medio insuperable de que cada uno es a la vez medio y fin en la medida en que todo individuo es el medio de su propio fin y el fin de todos los medios. En este sentido, la soberanía es a la vez el lazo unívoco ya descrito y la relación fundamental de reciprocidad (co-soberanía).

La soberanía en el grupo no tiene, pues, que dar cuenta de su poder positivo, sino de las determinaciones negativas y limitativas que se le infligen. En efecto, la hemos visto

volverse *casi-soberanía* en la tensión "transcendencia-inmanencia". Y según nuestro punto de vista, esta limitación sigue siendo el fundamento del Poder: la soberanía del jefe no puede ser más que *casi-soberanía,* si no no sería tercero regulador y el lazo de interioridad quedaría roto. Un rey asirio que hace ejecutar a sus prisioneros de guerra (que pertenecen al otro ejército), ejerce sobre ellos la soberanía total, pero, al mismo tiempo, le resulta imposible tratarles como hombres; su soberanía sólo se puede expresar como relación unívoca de violencia con una multiplicidad cualquiera, que invade desde fuera su campo práctico y que tiene los medios materiales para aniquilar. Con sus soldados, por el contrario, *y precisamente porque la relación de autoridad ya no se apoya en la fuerza física,* tiene una relación de casi-soberanía. Entiéndaseme: en ninguna parte es más estricta la disciplina, en ninguna parte el control es más atento, ni los órganos de coerción más numerosos, o las "fuerzas del orden" más poderosas. Pero las "fuerzas del orden" tienen con los sediciosos, con los rebeldes, la misma relación que *los mismos* con *los mismos*; los soldados que fusilan son *los mismos* que los fusilados, y nada nos permite que coloquemos *a priori* a un subgrupo militar en una u otra de las dos categorías (piquete de ejecución-fusilados). La alteridad les llega para hacer de ellos fuerzas de orden, lo que quiere decir que la primera relación de autoridad es la de una casi-soberanía de interioridad, como violencia que se está forjando sus medios, *con* sub-grupos que —por sus intereses o por los intereses comunes del grupo o por la unión determinada de sus intereses con los del grupo— definen su acción coercitiva en función de su acción reguladora. De la misma manera, la superioridad técnica e instrumental del grupo de represión (al servicio de la autoridad) sobre el conjunto del grupo no siempre es evidente ni necesaria, sobre todo en el ejército, ya que tanto fuerzas de orden como sediciosos poseen *a priori* un armamento semejante. Claro está que mientras el régimen reine las "fuerzas del orden" dispondrán armas pesadas y comunes (ya se trate del caballo, del cañón o del avión), pero es precisamente porque su relación de violencia con los sediciosos es un poder sobre la mayoría de los terceros, vivido y reconocido por el conjunto de los no-rebeles como derecho-deber. La "fuerza pública" como sostén de la autoridad no se manifiesta como justa violencia sino en el medio "Libertad-Terror", y por esta "Libertad-Terror" que por lo demás va a dimitir. La "Libertad-Terror" volviéndose función especializada: tal es (con la serialidad de impotencia, como veremos) la relación de interioridad con los grupos de represión. Y esta denegación interiorizada es precisamente el medio común del grupo que permite —mientras se mantenga como tal— la victoria regular de la represión. El fracaso del motín está dado en el momento preciso en que ha encontrado sus límites en extensión: *esta unidad,* nada más. Estos límites dictan sentencia, y la sentencia proviene del grupo; al seguir siendo todo él lo que es —grupo institucionalizado—, cualesquiera que sean sus simpatías o las simpatías individuales de los otros soldados por los sediciosos, ha constituido dentro de él el grupo de los insurgentes como su negación radical; en realidad, en la medida en que los "leales" rechacen la reorganización del grupo como nueva totalización que propone el grupo amotinado, es decir, en la medida en que no considere a éste como productor de una nueva posibilidad de porvenir sino como negando su propio porvenir, pura y simplemente (es decir, el porvenir rígido de la institucionalidad), estos "leales" constituyen el grupo como por puro debilitamiento interno de la unidad, como poder negativo y corrosivo, peligro de serialidad y fuerza inerte de negar. En tanto que "mayoritarios" están, pues, unidos con la fuerza pública de aniquilación; *legitiman* esta aniquilación por su fidelidad y, más aún, la hacen materialmente posible, ya sea absteniéndose, ya sea prestando su ayuda [1]. El lazo de Poder con los terceros regulados, *incluso y sobre todo* porque la soberanía del jefe no está discutida, se funda, pues, ante todo en la transformación de la soberanía total en casi-soberanía. Lo que quiere

[1] Lo que no significa en absoluto que los individuos comunes del grupo aprueben la política de los jefes, la conducción de la guerra, etc. *En todo caso* quiere decir que juzgan la disolución de la unidad institucional como un peligro *mucho más grave* que los que pueden correr por la impericia de los jefes. Y esta conducta apreciativa, en la medida en que manifiesta la síntesis aberrante de la serialidad de impotencia y de la unidad práctica, caracteriza necesariamente a los individuos institucionalizados; una vez más, estos significados producidos están fundamentalmente estructurados por el estatuto relacionador del grupo.

decir, simplemente, que el jefe como función unificadora, modificadora y represiva es interior al grupo mismo. En el momento en que éste se constituye por la presión de las circunstancias, a partir de las primeras agitaciones de esta multitud que liquida su serie, y hasta los últimos avatares de un grupo que se petrifica del todo, cada uno se hace casi-soberano, y esta determinación en interioridad del tercero regulador, como paso del Otro al Mismo, es una estructura fundamental de la *praxis* como comunidad.

No, lo que conviene fundar no es la soberanía, ni siquiera esta primera limitación que la hace eficaz. Es la segunda negación constitutiva: ¿por qué, sobre qué bases, en qué circunstancias exteriores e interiores, con qué fin, etc., se bloquea de pronto la reciprocidad circular de las casi-soberanías y se define *soberano* al individuo común (o al sub-grupo) que es el lugar material donde ha tenido lugar el bloqueo?

Se han confundido las cosas al querer dar al soberano *desde el principio* el enorme poder de que de hecho dispone y al ver en ello la manifestación de una fuerza positiva (encarnaría o reflejaría la "soberanía colectiva"). Esto supone olvidar que la casi-soberanía como reciprocidad mediada de cada uno con todos se caracteriza por su ubicuidad y no por no sé qué virtud sintética que combina todos los "poderes" del grupo. De hecho en todas partes es *la misma*, ya que siempre y para cada uno es la posibilidad de definir un *aquí* al definirse como tercero regulador. La casi-soberanía no es ni nunca puede ser poder totalizado del grupo sobre sus miembros; ni tampoco poder sucesivo de cada uno sobre todos. El poder interviene con la primera limitación, es decir, con el juramento. La casi-soberanía originalmente es esta contradicción simple: en cada tercero, el poder sintético de reorganizar el campo práctico se manifiesta como su pertenencia al grupo corregido, luego siendo en cada uno en este momento *la misma*; la *praxis* común se realiza así en todas partes a la vez y es al mismo tiempo como medio y como fin. Así cada casi-soberano, como tercero regulador, supera al conjunto agrupado por una cabeza, sin dejar de estar integrado, y, como tercero regulado, se deja superar por un *él mismo* surgido en cualquier aquí.

Por el contrario, el soberano se puede definir en el seno

del grupo por un estatuto que le sea propio y cuya realidad profunda sea la negación; nadie pretende que esté fuera del grupo ni que haya dejado de ser tercero. La soberanía-institución designa al individuo común que la ejerce como tercero no superable, por lo menos en el ejercicio de sus funciones. Si no es superable y si no obstante no deja el grupo, significa que su acción reguladora (realmente efectuada o definida como operación organizada) se determina siempre como la *praxis* común que se da sus propias leyes frente a todos. Pero la insuperabilidad produce el tercero insuperable como el miembro del grupo por el cual *se tiene que efectuar siempre* esta regulación. Así la existencia de un soberano se funda negativamente en la imposibilidad (sufrida o consentida o ambas cosas: habrá que determinarlo) para cada tercero de volverse directamente regulador. Lo que no significa que todas las iniciativas prácticas, todos los proyectos de reorganización, todos los inventos o todos los descubrimientos deban su origen al soberano; significa que tienen que pasar por él, ser reinteriorizados por él y descubrirse en el grupo por él como nueva orientación práctica. El soberano dispone de los medios de comunicación (ya se trate de rutas y de canales o de *mass medio*) porque asegura solo la comunicación. Hemos visto al grupo engendrar al organizarse aparatos de control y de mediación. Pero estos aparatos —cualquiera que sea su importancia— siempre son especializados; la función del soberano consiste en asegurar la mediación de todas las mediaciones y en constituirse en tanto que tal como mediación permanente entre los individuos comunes. Pero esta mediación no trata simplemente de conservar la unidad del grupo, sino que trata de conservarlo en la perspectiva de la realización práctica del fin común.

Ahora bien, la fijeza de la mediación se produce como una consecuencia y como una condición de determinadas desposesiones sufridas y consentidas por los individuos comunes; en efecto, constituye la negación de la reciprocidad directa y la enajenación de la reciprocidad indirecta [1]. La negación de la

1 Hablo aquí de las relaciones entre representantes de poderes en tanto que tales y no de libres relaciones de reciprocidad (aunque éstas, en condiciones definidas, pueden ser, de hecho, gravemente alteradas).

reciprocidad directa es la centralización como necesidad para dos sub-grupos definidos y cuyas prácticas son complementarias de *pasar por* "las oficinas" o "el Consejo" para adaptar sus acciones recíprocamente. La enajenación de la reciprocidad indirecta es que la mediación es una acción modificadora que se ejerce sobre esta reciprocidad. La reciprocidad mediada, que es la estructura constitutiva del grupo, es directa y libre en tanto que la mediación se hace a través de todos, es decir, sencillamente, en el seno de la *praxis* común. Se vuelve objeto incierto y otro cuando esta *praxis* común, al encarnarse en un mediador único e insuperable, se ejerce como actividad individual sobre la relación recíproca; de hecho la comunicación puede ser siempre cortada o alterada; la reciprocidad puede volver a cada uno con la forma de una tarea precisada por el poder central *a partir* de las relaciones recíprocas, es decir, en tanto que las vuelve a ver y las corrige un tercero. Así la relación del mismo con el mismo vuelve a cada uno como Otra.

Y esta alteridad se manifiesta en su nueva estructura: es una orden o una prohibición. Sin duda que la estructura "Fraternidad-Terror" y la inercia juramentada han determinado ya en cada libertad práctica una estructura de alteridad que ha engendrado al imperativo y al poder como relaciones estructuradoras y estructuradas del grupo estatutario y del grupo organizado. Pero estos libres imperativos se definían a su vez a través de las iniciativas que se vuelven a tomar y a controlar y en función directa con la tarea que se tiene que cumplir. Sin embargo, cierta pasividad señalaba ya, a través de la multiplicidad de las modificaciones, la acción escalonada de los sub-grupos sobre el grupo como casi-objeto; eso es lo que convierte en *praxis*-proceso a lo que originalmente era pura *praxis* común. Pero de todas formas la nueva mediación acentúa este movimiento. Por esto mismo, al ser insuperable el soberano, es *otro* distinto de cada uno. Ya nadie puede decir que todos los miembros *son el mismo* ni que todo en-otro-lugar está *aquí*. En efecto, existe un individuo común que, en tanto que miembro del grupo, es *otro distinto de todos*, ya que no puede ser *tercero regulado*. Y sin duda que este tercero es una institución, es decir, que es como todos

los Otros la unidad inerte e imperativa de todos los miembros institucionalizados. Pero por otra parte, la paradoja de esta institución es que tiene que realizarse por una libre *praxis* organizadora que se ejerce por Otro sobre todos. La *praxis* del grupo se vuelve otra en tanto que se manifiesta por una temporalización singular y como acción individual; es más, se vuelve *otra* en tanto que el proyecto común se anuncia como *voluntad individual*. Así, para cada tercero, el imperativo que define su poder vuelve sobre él en tanto que voluntad de Otro, a la que obedece como consecuencia de su juramento. Es esta nueva estructura (individualización en Otro soberano del imperativo común) la que constituye el mando como tal. Al obedecer al Otro en tanto que Otro, en nombre de la *praxis* común, cada uno se vuelve otro en tanto que es el mismo. Es la estructura fundamental de la obediencia: se realiza en el medio de la "Fraternidad-Terror" y con fondo de violencia; el ser inerte juramentado es, en cada uno, insuperable negación de la posibilidad de no cumplir la acción impuesta; el rechazo, en efecto, sería la destrucción del grupo (a la vez como grupo organizado y como grupo juramentado); pero en la medida en que la acción es aquí interiorización de una *voluntad otra*, introduce en ella una pasividad inducida, se hace suscitar por una soberanía insuperable sin reciprocidad; y la negativa a disolver en sí al grupo, es decir, la legitimación de la violencia común (en tanto que terror represivo) por la reasunción del juramento ya es lo mismo que la sumisión a las decisiones individuales del tercero insuperable y a su casi-soberanía como violencia sin reciprocidad. En este nivel la libertad en sí misma (y no sólo en su objetivación) se enajena y se oculta a sí misma. La tarea y la función, como imperativos, no remitían más que a todos y a la urgencia de la operación por hacerse; la inercia jurada remitía a la libre *praxis* de cada uno (como otro, cierto es, pero formalmente y no como libertad concreta de Otro); el imperativo como tal se producía, pues, en el medio de la libertad dialéctica, y descubría, en el cumplimiento de la tarea, la libre acción orgánica (como mediación entre el individuo común y el objeto de la *praxis* común). Pero la obediencia a la orden suprime estas referencias. De hecho, la *praxis* orgánica se mantiene a pesar de todas las máscaras como

única modalidad de acción; cuando el más disciplinado de los soldados dispara por orden, tiene que apuntar, *apreciar* las distancias, apoyar el dedo en el gatillo en el momento debido (es decir, lo más rápido posible, tras haber recibido la orden, *teniendo en cuenta las circunstancias particulares*). Pero la soberanía del tercero insuperable se manifiesta como *una orden* a través de la voluntad de Otro; y la imposibilidad jurada (*y sufrida*) de no volver a asumir esta orden se vuelve interiorización de esta otra voluntad como unidad real de la temporalización práctica. En el momento de la mediación *orgánica*, el libre proyecto del tercero superado se produce con sus propias luces como *proyecto otro* (o *proyecto de un Otro*) que remite al mismo tiempo a la comunidad, a los poderes recíprocos, al juramento reasumido *y* a una libre *praxis* que no es la mía, que se impone a la mía como reguladora, es decir, a causa de una insuperabilidad como *individualización del fin común*. Al desarrollar el proyecto del Otro *en el terror* (es decir, a la vez forzado por las fuerzas coercitivas del soberano y en el clima de la fraternidad-violencia, los dos finalmente no son más que uno), yo reniego de mi individualidad orgánica para que el Otro cumpla su proyecto en mí; en este nivel tiene lugar una doble transformación: 1º — En el nivel del *individuo común* recibo mis poderes de todos pero *por la mediación del Otro*; la organización recíproca se mantiene pero se expresa como arreglo unívoco y sin reciprocidad, la *praxis* común se manifiesta en forma de una insuperable *praxis de individuo en libertad*; 2º — En el nivel de mi operación individual, mi libertad se escamotea y me vuelvo actualización de la libertad del Otro. No hay que entender con esto que sienta un constreñimiento exterior ni interior que se ejerza sobre mí, ni que el Otro maniobre conmigo a distancia como un hipnotizador; la estructura específica es que mi libertad se pierde libremente y se despoja de su translucidez para actualizar aquí, en mis músculos, en mi cuerpo trabajando, la libertad del Otro *en tanto* que está en otro lugar, en el Otro, en tanto que está vivida aquí, por mí, como significación enajenadora, como ausencia inflexible y como prioridad absoluta, *en todas partes*, de la alteridad interiorizada. En todas partes *salvo*, claro está, en este Otro insuperable

que es otro distinto de todos en la exacta medida en que es el único que puede ser él mismo [1].

A partir de estas consideraciones se puede establecer la finalidad original de la soberanía como institución, así como las condiciones formales de su posibilidad. El problema de su aparición histórica en cada caso no nos concierne.

Ya hemos visto que, por el sistema institucional, la *praxis* común en el grupo está aprehendida como su libertad transcendente y al mismo tiempo como su ser fundamental. Pero sabemos por otra parte que la institución es una relación práctica (con el objeto común) que se funda en la impotencia y en la separación, como relaciones reificadas de los miembros del grupo entre sí. Hemos señalado además que el sistema institucional, por poco que se explicite, tiende a descubrirse como conjunto de relaciones en exterioridad. Finalmente la *praxis* como libertad común no es más que el índice de alienación de nuestra libertad individual. Sin embargo, el grupo

1 Cualesquiera que sean los datos históricos, hay, en efecto, un error grave que no se debe cometer. Sería absurdo definir la orden como una exigencia en exterioridad (el amo ordena al esclavo) fundada sobre relaciones de fuerza, y luego derivar los poderes institucionales de autoridad de esas primeras relaciones. Sería escapar absolutamente a la verdadera estructura de la orden y de la obediencia, esa dialéctica compleja en interioridad, del mismo y del otro, del constreñimiento y de la legitimidad. Cuando un esclavo obedece las órdenes del amo, eso no quiere decir que las considere legítimas. Y, claro está, tampoco significa *a priori* que les niegue toda legitimidad; de hecho la relación es perfectamente indeterminada. Tal esclavo resignado, privilegiado en relación con los otros esclavos, nacido en la *domus*, puede —sobre todo si tiene relaciones personales con el amo— aceptar la autoridad de éste como legítima, es decir, traicionar casi inconscientemente a sus compañeros de cadena. Pero tal otro, profundamente rebelde, consciente de la iniquidad de su condición, puede obedecer por simple prudencia y cínicamente o, tal vez, en espera de una rebelión que se prepara y a la cual se quiere unir. Si partimos de esta indeterminación absoluta, nada permite comprender por qué la obediencia, como *simple hecho* (se cede al constreñimiento), puede aparecer en ciertos casos como fe jurada, legitimación permanente de la autoridad, etc. De hecho, el orden racional es aquí riguroso, *lo que está dado en primer lugar es la Autoridad*, como relación compleja de un tercero insuperable y de individuos comunes que legitiman sus poderes obedeciéndole. Y la integración violenta de nuevos individuos en el grupo (por ejemplo, precisamente los esclavos en la explotación familiar) se hace *en nombre de esta autoridad legítima*. Desde luego que el engaño es total. Pero resulta precisamente de la estructura jurídica de la comunidad; se introduce en ella a los recién llegados con un estatuto, fun-

sigue siendo eficaz y práctico; el ejército utiliza las relaciones institucionales que le caracterizan para definir una táctica local o una estrategia. Cada vez que la *praxis* común se mantiene viva y actual, la dialéctica constituyente —es decir, las prácticas organizadas— sostiene a la dialéctica constituida incluso bajo los espesos estratos de los conjuntos seriales e institucionalizados. Ahora bien, la contradicción propia de los sistemas institucionales (y que proviene de haber sido producidos como únicos instrumentos prácticos en las circunstancias dadas y *a la vez* por la resurrección de las serialidades) es que figuran en ellos mismos la inquebrantable fuerza de la *praxis* transcendente y su permanente posibilidad de desparramarse en relaciones seriales de serialidad. El riesgo es tanto más grave cuanto que los grupos tienden a definirse por sus instituciones en proporción de la importancia de las serialidades que los atraviesan. Prácticamente, esto significa que el grupo corre el perpetuo riesgo de que un aumento de

ciones, etc., y el soberano (por ejemplo, el *pater familias*) exige de ellos obediencia en nombre de un juramento que nunca han hecho pero que asumen, a pesar de ellos, para los otros miembros del grupo, porque es el fundamento sintético de todas las relaciones comunes y porque se encuentran integrados (por rapto o por nacimiento) en la comunidad. Inversamente, cuando el desarrollo histórico de la clase oprimida apenas comienza, cuando la impotencia y la serialidad la paralizan, cuando los antagonismos individuales hacen que toda acción común sea imposible, y, sobre todo, cuando los individuos *se encuentran* (por ejemplo, por nacimiento) en un grupo jurídico que ejerce sobre sí mismo la "fraternidad-terror" por mediación de un jefe, la obediencia legitima la soberanía de los explotadores ante los explotados. La rebelión (la de los tejedores de Lyon es una prueba) no proviene de una puesta en tela de juicio sistemática del régimen, sino de hombres aún respetuosos y que reconocen que los patrones tienen el derecho de poseer las máquinas y de ordenar, pura y simplemente, la imposibilidad de vivir. Es la rebelión —como *praxis* permanente, ciega en un principio, impuesta por la necesidad, por el peligro de morir— lo que crea poco a poco la ilegitimidad de los poderes públicos y lo que acaba por reducir las relaciones de clase a una verdad nueva y fundamental: la de las relaciones de fuerza. Y no es, nunca es (excepto en una tiranía aparecida bruscamente, o en una ocupación militar) la ilegitimidad de los poderes lo que causa la rebelión. Dicho de otra manera, la obediencia cínica a las órdenes tenidas por legítimas representa un momento histórico de una evolución de la autoridad: aquel en que unos conflictos —primero espasmódicos y desordenados— han creado, al ordenarse, una situación objetiva que permite reducir las relaciones explotadores-explotados u opresores -oprimidos a simples relaciones de fuerza.

su cantidad de serialidad haga que las instituciones funcionen cada una para sí, como pura *exis* práctico-inerte, y que su unidad práctica estalle en pura y simple dispersión de exterioridad. La soberanía revela en esta perspectiva su verdadera función: es la reinteriorización institucional de la exterioridad de las instituciones, o, en la medida en que éstas son mediación reificadora entre los hombres pasivizados, es la institución de *un hombre* como mediación entre las instituciones. Y esta institución no tiene necesidad de que la acompañe ningún *consensus* del grupo, ya que por el contrario se establece sobre la impotencia de sus miembros. Así el soberano es síntesis reflexiva de esas muertas-prácticas que tendía a disociar un movimiento centrífugo. Las unifica por su unidad personal en un proyecto totalizador que las *singulariza*: ya no se trata de relaciones que tienden hacia lo universal (como por ejemplo, *el* sistema de impuestos, *la* ley militar, etc.), sino de un conjunto histórico singular del cual forma parte cada institución como instrumento de todas y cuya totalización es la simple utilización práctica para alcanzar el objetivo común. Claro está que el soberano y su *praxis* son los productos del sistema institucional; en este sentido participan en la exterioridad de todas las relaciones, en su universalidad analítica y en su inercia; no sólo hay un conjunto de leyes que definen el modo de reclutamiento y de educación profesional del tercero insuperable, sino que, además, como en sí mismo sólo es el sistema institucional vivido en síntesis reflexiva de interioridad, el campo restringido de sus posibilidades prácticas no es más que una determinación de su porvenir por el conjunto unificado de los instrumentos institucionales.

Pero sabemos que estas instituciones son las relaciones prácticas entre los terceros institucionalizados y que las definen en reciprocidad en el movimiento indefinidamente repetido de un mismo *proceso-práctico*. En este nivel, el servicio militar es un proceso objetivo que se tiene que estudiar en exterioridad: cada año, en tal época, X jóvenes de tal o cual edad son llamados para servir durante X meses o X años; es también una finalidad en vías de pasivizarse: el grupo nacional tiene que poder defenderse con las armas; en fin y sobre todo (según nuestro punto de vista), es una determinación en inercia de la reciprocidad entre las gentes del grupo (el

conscripto, el inútil para el servicio, los movilizados, los que tienen prórroga, los licenciados, etc.), y esta reciprocidad naturalmente es *práctica*, ya que crea diversidades de funciones pasivas (los destinos, las capacidades técnicas) y diversidades de interés. Ahora bien, la producción institucional del soberano representa la reinteriorización práctica de estas determinaciones de exterioridad. Ante todo, el fin pasivizado de la institución militar se vuelve objetivo común y medio de alcanzar un fin exterior definido. Se trata en efecto de mantener a la institución en el marco de una política concreta y como medio indispensable de sostener esta política; en la medida en que el estatuto se lo permite, el soberano (directa o indirectamente) tiene que poder modificar la institución (por ejemplo, aumentar la duración del servicio militar) en función de las incidencias de la política, o dar un carácter de *reorganización práctica* a los procesos condicionados por transformaciones exteriores (el desarrollo industrial y el del armamento, la reorganización del ejército en torno a nuevas armas). Pero sobre todo, esta resurrección de la nueva *praxis*, como insuperable interiorización, tiene por efecto remitir esta actividad unificada a los terceros institucionalizados como la verdad de su ser institucional. Sin el soberano, resulta imposible disolver esta pasividad en ellos; de hecho el servicio militar no es entonces más que un proceso. Pero la libre *praxis* soberana se da como el sentido y como la encarnación en libertad del ser-inerte de los terceros. El grupo institucional, razón constituida, dialéctica imitada y ya desviada por la serialidad, se aprehende en la unidad práctica del soberano como razón constituyente. La separación, en la base, se mantiene necesariamente lo que es, pero se transciende por cada uno y se encuentra en la cima, como consecuencia de la unidad soberana; la impotencia, como relación de exterioridad en la base, es captada, por cada uno, en la cima, como despliegue sistemático y ordenado de la síntesis original. Es que, como hemos visto, el grupo institucional aliena las libertades prácticas de sus miembros en la libre *praxis* de la comunidad. Pero ésta no existe sino como objeto abstracto y negativo de una intención vacía. La institución del regulador insuperable tiene como efecto reinteriorizar esta libertad común y darle un estatuto ambivalente de individualidad y de generalidad.

En tanto que el soberano es *una persona* que persigue el objetivo común y realiza operaciones bien definidas, este tercero insuperable envía a los terceros institucionalizados esta acción común —que la hacen aprehender en ellos—, con la rigurosa forma *de una actividad individual*. Tal es sin duda la primera relación entre los terceros y el soberano; en cierta forma la relación es de individuo a individuo (el primero, inerte, impotente, vuelve a encontrar la acción individual en el segundo y encuentra en ésta, en la Otra, su propia justificación). Pero por otra parte, el soberano está significado por la soberanía-institución como individuo general e indeterminado que tiene que contestar simplemente a ciertas condiciones (concernientes a su modo de reclutamiento). Y su poder, que nace de la institución misma, como producto común del grupo en tanto que impotencia en serie, es en él mismo *común*; o si se prefiere, el soberano es por él mismo *individuo común* como todos los terceros. Según este doble punto de vista, tiende a huir en exterioridad de las determinaciones históricas e individuales y su autoridad siempre parecerá la temporalización de lo eterno ("Ha muerto el rey, Viva el rey"). Finalmente, como es el producto y la encarnación temporal de una institución, un ser-institucional es la inercia inorgánica, es decir, la impotencia de los Otros. Puede así reflejar a cada uno y a todos al individuo común e institucionalizado como miembro cualquiera del grupo: su realidad común es el ser-institucional (impotencia sufrida, inercia jurada) produciendo en la inercia y en la libertad su propio poder; y según este punto de vista siempre tienen sus actos una estructura de generalidad: se aplican a todos como individuos definidos por su función porque emanan de un individuo definido por su función. El grupo se encuentra a través de cada uno en el poder universalizador de sus actos individuales. El soberano-individuo y el soberano-institución están, pues, presentes a la vez en cada decisión de la soberanía.

Pero no se puede impedir la dispersión de las instituciones por la institución de la autoridad: en ella misma es rigurosamente homogénea a todas las otras. De hecho, es la realización de lo universal *a través de una acción individual y fechada* la única que puede reinteriorizar la exterioridad centrífuga de lo inerte. Cada acto reinterioriza prácticamente

el sistema institucional utilizándolo por entero en un conjunto sintético de operaciones históricas; cada práctica singular se realiza como temporalización. Lo que significa, simplemente, que el grupo no se puede aprehender como *praxis* en el soberano si no es en el momento eminentemente *sospechoso* de la empresa en que la libre *praxis* sirve de mediación entre el individuo común y el objeto. Sólo el soberano puede y debe ser libre; sólo tiene que producir sus operaciones como momentos de un libre desarrollo dialéctico. No hay más que una libertad para todos los miembros del grupo: la suya. Y esta libertad ambigua es a la vez *la* libertad común (en su fuente institucional) y *su* libertad individual al servicio de la comunidad. Pero es una libertad organizadora: corrige al grupo dando órdenes; y el efecto de estas órdenes, como hemos visto, es separar la libre *praxis* de cada uno —sepultada en la institucionalidad— y al mismo tiempo alienarla realizándose como *otro* a través de ella. Ahora bien, en el nivel de esta alienación, la presencia del Otro está producida como un sucedáneo de la ubicuidad *del mismo*; en cada uno está presente el soberano como Otro en el momento en que es obedecido. Y de esta manera, se aleja un poco del estatuto de alteridad en relación con los Otros, ya que *se vuelve el mismo* como portador del Otro universal y como mediado por él en sus relaciones con todos.

Pero la ambigüedad del tercero obediente, en su relación con la voluntad Otra que actualiza, señala bastante bien la función, y, valga la expresión, el fracaso de la soberanía como reunificación práctica de un grupo institucionalizado. No es posible, en efecto, decidir *a priori* si los miembros del grupo se encuentran reunificados *en una praxis común* que redescubren a causa de órdenes particulares y de operaciones soberanas o si encuentran su unidad como individualidad orgánica en la persona de *su* soberano, para recibir luego, de él, su propia voluntad en forma de fin común. Encontramos aquí los límites infranqueables de la dialéctica constituida: si el grupo busca su ser-común en la institución de soberanía, este ser se disipa en exterioridad abstracta; si quiere aprehender en lo concreto su propia unidad ontológica (que como hemos visto, no es), tropieza contra una individualidad inorgánica e insuperable; y esta individualidad insuperable se presenta a su vez como superación de toda multiplicidad de individuos (ya que, justamente, se produce como *el* grupo, en medio del grupo). *La encarnación*, como hecho de soberanía, la producción del grupo por él mismo con la forma de *esta* persona singular, con *estos* rasgos singulares, *estas* enfermedades, *esta* edad, *esta* fisonomía irreductible, es la manifestación de una imposibilidad constitucional que hemos señalado insistentemente: es imposible que una multiplicidad, incluso interiorizada en cada uno de sus miembros y negada, se produzca por sí misma, en sí misma con otro estatuto ontológico distinto del de la dispersión por inercia o del de la individualidad orgánica. Esta última forma de ser, perfectamente inadecuada al grupo pero sostenida por la institución como realidad común, se presenta a cada miembro del grupo a la vez como *generalidad* (institucionalizada), como individualidad práctica homogénea a cada individualidad separada (pero superior en potencia, dignidad, etc.), y como una condensación de lo *común* bajo una presión infinita que lo habría transformado en *idiosincrasia*. El jefe futuro, hijo del jefe presente, acaba de nacer; los terceros adoran al grupo que formarán en el futuro y que formarán sus hijos, en la forma de un niño. En efecto, cuando la forma de reclutamiento está definida por la herencia de las funciones, el grupo renace materializado, concretado, producido como el *hijo primogénito* por el jefe; renace *según la carne*, recreado por la virilidad de uno solo, y su ser-inerte, en la estructura reflexiva, vuelve sobre él como superado, transformado en unidad viva y carnal. Al mismo tiempo, *es* el padre como *praxis* orgánica con estructura común. La insuperabilidad formal de la integración biológica se realiza concretamente en los grupos institucionales por la insuperabilidad del tercero.

En un grupo corroído por las serialidades, el soberano (en su casi-soberanía) se produce, pues, ante todo como *órgano de integración*. Como es insuperable, su soberanía lo sitúa por encima de la recurrencia; como está vivo y es uno, descubre en el grupo medio muerto la unidad común en tanto que síntesis simétrica del cuerpo humano. Como es mediación universal, rompe en todas partes la reciprocidad cuando existe, y las relaciones de los terceros sólo se pueden

establecer por su intermedio. Pero se produce precisamente en el momento en que estas relaciones existen cada vez menos. Desde luego que su presencia instituida contribuye a degradarlos aún más; por lo menos los restablece como *sus propios productos* (dicho de otra manera: crea soberanamente y por orden una reciprocidad concreta y práctica entre tales y cuales sub-grupos o individuos). Esta relación es fija en tanto que tiene su razón fuera de él en la *praxis* del Otro y que sólo por esta razón se mantiene. Pero el individuo institucional desconfía de las *relaciones libres* que hacen aparecer en todas partes la amenaza de la libertad de cada uno como disolución del monolitismo institucional; comprende la integración como un amasamiento que disolverá la alteridad en una inercia de homogeneidad (que toma por el Ser del grupo, reencontrado). En la relación mediada, en el tiempo de la desconfianza, el tercero insuperable garantiza a cada tercero por el otro, cada uno viene al otro como el proyecto común en tanto que está detallado por una voluntad individual. Y cuando el soberano —directamente o por intermedio de las oficinas— organiza nuevos sub-grupos, es *el cuerpo* del cuerpo instituido, su decreto es el medio práctico e imperativo en que cada miembro del sub-grupo se ve renacer, con una perspectiva definida en otro lugar y por el Otro con poderes que le vienen del grupo en tanto que han sido definidos por el gusto de un individuo singular. Estas reciprocidades (y límites de competencia, etc.) *como otras* son para cada uno lo concreto, incluso lo *vivo* en tanto que su carácter —que a pesar de todo es sintético— y su alteridad representan en cada uno y para todos una defensa contra la serialidad (victoria de lo inorgánico sobre el organismo práctico) por la enajenación total y recíproca de todos los organismos prácticos en uno solo. La palabra exacta ya no es *el polvo* (polvo fuiste y en polvo te convertirás), sino la totalidad viva. Y, en el aislamiento en serie, la obediencia o la reverencia al soberano libera a cada uno de su ganga de inercia: al no poder sostener relaciones con todos y realizar la inesencialidad de su persona y la esencialidad del ser común, cada uno se produce, en el respeto, el temor, la fidelidad incondicionada, a veces la adoración, como encarnación inesencial del todo, es decir, del

soberano. Aquí la relación está invertida: el soberano encarnaba la imposible unidad ontológica como unidad orgánica e individual de todos en uno solo; pero inversamente, cada uno se puede referir concretamente al todo-soberano del que se vuelve —lo que es lo mismo, aunque las orientaciones lógicas sean diferentes— a la vez la parte constituida y la encarnación inesencial. Esta enajenación de un individuo cualquiera en el individuo-totalidad representa una degradación más profunda del grupo como *praxis* común; pero resucita al mismo tiempo el lazo *estructural* como una forma bastarda. Éste se definía en la unidad práctica y sólo en ella como relación sintética de la parte con la totalización; parece producirse aquí como relación ontológica entre un elemento en vías de masificación y la totalidad que se reafirma como ya hecha.

Pero esta aprehensión práctica de la inesencialidad le llega a cada uno porque la soberanía, en tanto que insuperabilidad, lo constituye desde fuera en casi-objeto. Y no teóricamente y por discursos o ceremonias (aunque pueda haberlos), sino *prácticamente*, por la perpetua corrección que realizan *por orden* los aparatos de soberanía y que se hacen en todos los niveles por *manipulaciones* ejercidas sobre todos y cada uno. Esta corrección está destinada en principio a adelantar la integración del grupo en función de los objetivos transcendentes que se imponen. Se realiza como un medio en el interior de ese mundo cerrado que determina el haz de rayos que une al soberano con el objeto (el objeto exterior que se tiene que producir, que destruir, etc.). Reencuentra, pues, a la *praxis* común en la manipulación y en el mando pero en forma de voluntad individuada. No importa mucho: esta voluntad surge de una fuente única, se transmite por medio de aparatos precisos y determina un campo de voluntad pura en el que cada casi-objeto se encuentra *en su casi-objetividad* como producto, punto de aplicación y transmisor de esta *voluntad otra*. Lo esencial es para él que esta voluntad sea *una*, que su desarrollo práctico no sea más que la temporalización de la unidad orgánica del soberano y *sobre todo* que su objetivo inmediato consista en imponer (por su mando, por el constreñimiento, de ser necesario por el terror) la unidad biológica en todos los niveles de dispersión contra la multiplicidad de alteridad y como el estatuto ontológico de

la totalidad. El soberano, producido por el terror [1], tiene que volverse agente responsable del terror: cada uno abandona su desconfianza en beneficio del tercero insuperable, a condición de que éste ejerza sobre cada uno la desconfianza de todos. De hecho la recurrencia se mantiene, la desconfianza giratoria se agrava porque se vuelve *poder* (deber de denunciar al vecino a los aparatos del soberano, poder soberano de liquidar a cada uno en particular) y sobre todo la circularidad serial como unidad de fuga se hace objeto de una operación permanente y soberana que trata de destruirla. El progreso aparente de la reflexividad llega aquí porque el tercero insuperable, *desde su posición elevada,* cree tener visiones sintéticas sobre el campo común cuando, de hecho, las transmisiones serializan necesariamente a sus informaciones (cree ver y no ve nada, salvo visiones otras y ya fijas que dan los otros y que están captadas en el nivel común). La política de integración corresponde a estas visiones sintéticas; el soberano, con sus aparatos, quiere constituir el grupo como un objeto práctico, pero como un objeto vivo. Para ese producto de la desconfianza y de la separación que considera a toda pluralidad, a toda alteridad como sospechosa —luego como teniendo que ser liquidada en el acto—, el único tipo de unidad no sospechosa es su propia unidad práctica y las estructuras ontológicas que se desarrollan en ella; esto es, la unidad del organismo. Su mano derecha confía en su mano izquierda y en ninguna otra. Por una inversión inteligible de la contradicción, este poder, institucionalmente definido como reinteriorización permanente del grupo en exteriorización, representa ya en él mismo y ontológicamente la imposibilidad del ser común; pero en nombre de su función práctica, que es la integración, se esfuerza autoritariamente (y de ser necesario por la violencia) en realizar como ser común del grupo este *ser-orgánico* que señala precisamente la imposibilidad de que la *praxis* común se apoye en un ser común. En las prácticas de autoridad, la imposibilidad de darse un estatuto ontológico se vuelve en el grupo reducción violenta y vana

1 Puede decirse que muchas veces el poder no hace que reine el terror. Es cierto, y ya veremos por qué. Pero no estudiamos aquí la soberanía tal y como se produce en una *sociedad* histórica; la consideramos como aparato que se constituye en los grupos que se institucionalizan.

de los terceros por el tercero regulador a *otro* estatuto, irrealizable por definición. Por lo menos esto es lo que el soberano "cree" que él hace y lo que se "cree que él hace"; pero aquí encontramos la contradicción de los dos estatutos ontológicos: al tratar de constituir unidades orgánicas con el braceo y la manipulación de los terceros, de hecho producen casi-objetos inorgánicos cuya inercia sostiene las órdenes soberanas como la de la cera sostiene al sello. Y las conductas de cada tercero, como molécula del casi-objeto, van de la realización entusiasta de una voluntad otra a la aceptación pasiva y resignada de esta misma voluntad. La *praxis* del soberano sobre el grupo —por ser a la vez transcendente e inmanente— se expresa así sucesiva y hasta simultáneamente, en muchos casos, con dos tipos de determinación del discurso: tan pronto se expresa el resultado perseguido con términos de unidad mecánica, y el grupo es la máquina que hace funcionar el soberano (*perinde ac cadaver*), o tan pronto se define el grupo como el soberano-prolongado, es decir, como los pares de brazos, de piernas y de ojos que engendra para realizar el objetivo común. Pero, de hecho, la segunda determinación verbal se refiere a la soberanía-engaño, mientras que la primera revela necesariamente la función soberana como desposesión, enajenación y masificación. La falsa unidad de los casi-objetos comunes (instrumentalidad) no se puede formar, en efecto, sino sobre un proceso acelerado de pasivización; así, cuando se afloja la presión, los individuos vuelven a una dispersión molecular que los separa aún más que la alteridad anterior.

¿Puede decirse que el soberano es el medio elegido por el grupo para mantener su unidad en determinadas circunstancias definidas? Sí y no. De hecho la aparición del soberano es el resultado de un *proceso.* En la recurrencia circular, el menor corto circuito basta para crear la soberanía; y este corto circuito se produce, en condiciones dadas, como refuerzo de lo diferencial por la recurrencia. En la universal impotencia, ésta vendrá a tropezar con un sub-grupo o con un individuo cuyas características diferenciales vuelvan la reciprocidad menos evidente y se produzcan como lazos unívocos de interioridad. De hecho, estas características, sean las que fueren, no pueden sustraer al futuro soberano de la relación recíproca, en tanto que el grupo no está corroído por la alte-

ridad. Por el contrario, en el grupo en vías de institucionalizarse, la impotencia como separación giratoria de los pares descubre a cada uno la potencia de hecho que algunos tienen como insuperabilidad. No sólo porque la parálisis serial impide que cada uno adquiera por sí mismo estas características, sino sobre todo porque —cualesquiera que sean—, el grupo, aún eficaz en su objetivo transcendente pero afectado de inercia en sus relaciones internas, no tiene de hecho ningún poder común que pueda oponer a las fuerzas de tal o cual individuo. Tal es el proceso: a los soberanos posibles se les pone en su lugar y los terceros no tienen que aceptar o que fundar nada porque son incapaces de negar nada. Cuando el soberano toma el poder, se funda a sí mismo como libre superación orientada de la pasividad común: será la reaparición de la libertad como Razón constituyente en el seno del grupo constituido.

La potencia del hecho —en tanto que este poder está consolidado por la recurrencia— precede al poder o potencia de derecho. Pero para que la insuperabilidad pase del hecho al derecho, es necesario que la potencia se institucionalice. Se encuentra aquí una especie de finalidad pasiva a través de las instituciones: la necesidad sentida por todos de dejar que el sistema institucional se pierda en exterioridad, sin garantía ni unidad interna, o de reinteriorizarla como sistema instrumental *utilizado* en una temporalización singular y única. Tal es la exigencia de las prácticas institucionales en tanto que prácticas-procesos sostenidas en su ser por la impotencia y por la libertad de cada uno. Esto significa, pues, que el movimiento de institucionalización comporta en sí mismo como su única posibilidad de terminación la institucionalización del individuo práctico en tanto que tal, o, si se prefiere, de la libertad de uno solo como institución. Por la aparición de la libre *praxis*, en efecto, todo el movimiento de institucionalización se vuelve sobre él mismo y es de nuevo campo práctico e instrumentalidad. Así la autoridad como unidad interna de las instituciones es exigida por su ser mismo (por la contradicción de su eficacia práctica y de su inercia de dispersión). La expulsión de la libertad individual por la inercia causaría una nueva caída en lo práctico-inerte si la libertad común y transcendente no se encarnase en la

libre *praxis* de un organismo institucionalizado; a través de la institución se despoja cada uno de su libertad en beneficio de la eficiencia inerte, pero la vuelve a encontrar en la cúspide bajo la doble forma indiferenciada de libertad común y de libertad singular; y el orden la reencarna en él como libertad de Otro que se actualiza por él.

Estas últimas indicaciones tratan de mostrar que la soberanía del tercero insuperable se produce, en un grupo en vías de institucionalizarse, cuando la exigencia vacía e inerte del sistema institucional que reclama su unidad coincide con el bloqueo de la recurrencia por una superioridad material y accidental. Hay integración de la potencia de hecho con la generalidad del poder, luego de *un proceso de impotencia* que constituye a tal hombre o a tal conjunto *de fuera* como el más fuerte, el más rico entre *los Otros* (o —como ocurre en los primeros tiempos de la autoridad feudal— como el-que-posee-un-caballo) con una finalidad pasiva que nace en el sistema institucional del carácter aún práctico de los hombres institucionalizados. La potencia de hecho da un contenido práctico a la institución, porque la institución de soberanía no designa al soberano como unidad pasiva del sistema, sino como la fuerza unificadora que lo condensa, lo integra y lo cambia por el uso que hace de ella. Por el contrario, la institución, en tanto que conserva en sí las exigencias del Terror y de la violencia, *reclama* y legitima la fuerza. En las otras funciones, el *poder* de cada individuo especializado puede comprender el derecho a reclamar el apoyo de la fuerza, pero la fuerza propiamente dicha no es el contenido del poder. Por el contrario, la reunificación del esqueleto institucional exige que el trabajo ejercido por las instituciones (y de ser necesario contra ellas) sea directamente el producto de la fuerza soberana; la fuerza unificadora es el contenido inmediato del poder soberano. En este sentido, la fuerza es a la vez el derecho y el deber de la autoridad; es la concentración en uno solo del Terror como lucha contra la serialidad. Pero esta concentración no sería más que una idea o una exigencia material del sistema si el tercero regulador *no poseyese ya* la fuerza necesaria. En una palabra, la soberanía no *crea* la fuerza soberana, sino que transforma en sobe-

rana a la fuerza *ya dada* del soberano[1]. No obstante, esta fuerza soberana es ínfima al lado de las fuerzas reales de que dispondría el grupo si disolviese su serialidad naciente. Así la relación de insuperabilidad es originalmente la de una fuerza relativamente débil con una impotencia generalizada. Es en ese nivel donde se descubre una de las contradicciones propias de la soberanía: el soberano reina por y sobre la impotencia de todos; su unión práctica y viva haría inútil su función y además imposible de que se ejerciese. Sin embargo, su operación propia consiste en luchar contra la invasión del grupo por la serialidad, es decir, contra las condiciones que hacen que su oficio sea legítimo y posible. Hemos visto cómo, en la práctica, la contradicción se resuelve con una nueva forma de enajenación: la de todos y cada uno en uno solo. Para evitar que se vuelva a caer en el campo práctico-inerte, cada uno se hace objeto pasivo o actualización inesencial para la libertad del Otro. Por la soberanía, el grupo se enajena en un solo hombre para evitar que se enajene en el conjunto material y humano; en efecto, cada uno siente su enajenación como *vida* (como vida de Otro a través de su propia vida) en lugar de sentirlo como una muerte (como reificación de todas sus relaciones).

No obstante, la relación sintética del soberano con todos a través de las instituciones presenta una nueva contradicción, debida a la tensión "inmanencia-transcendencia" que no ha producido en él más que una casi-soberanía, y a su soberanía que, sin arrancarla del grupo, lo vuelve extraño a todos los terceros. Esta casi-soberanía en tanto que insuperable, al realizar la integración, trata al conjunto del grupo como un campo de materialidad inorgánica o como una prolongación organizada de sus órganos. Esta operación tiene por fin realizar una *praxis*, alcanzar un objetivo transcendente; y la relación esencial se plantea como la *del soberano con el objeto*. Se vuelve imposible entonces decidir *a priori* si la objetivación práctica será la del soberano por medio de su grupo o la del grupo

[1] Claro está que se trata de un momento elemental de la soberanía constituyéndose contra la recurrencia. Cuando la tradición ha definido rigurosamente los poderes de la soberanía, las fuerzas ejecutivas se transmiten de un soberano al otro.

por la mediación del soberano; dicho de otra manera, si el fin es el objeto del individuo soberano como tal (en su individualidad práctica) alcanzado por medios *comunes* (poniendo a la obra a una multiplicidad de individuos comunes) o si es fin común alcanzado por una acción común que se ha precisado, reflejado, organizado por medio de un regulador insuperable. ¿El objeto es la objetivación *de un reino* o es la de los hombres que han vivido ese reino, que lo han sostenido y que lo han hecho? Toda esta determinación queda señalada por las palabras *"mi pueblo"*, que significan tanto *el pueblo que me pertenece* como *el pueblo al que yo pertenezco*. De nada serviría declarar que el soberano es el producto definido de instituciones dadas y que se propone fines constantes (definidos por las condiciones y las posibilidades-constantes de la geopolítica: derrocar a la casa de Austria, etc.) que no puede alcanzar más que con instrumentos definidos, que son las instituciones. Ya lo hemos dicho, pero esto no guarda relación con el problema. Tampoco basta con declarar simplemente que el soberano como producto del grupo (considerado en tanto que multiplicidad práctica de individuos) expresa, a pesar de él mismo, las relaciones en profundidad, los conflictos, las tensiones del grupo, y que su *praxis* no puede ser más que la reinteriorización práctica de estas relaciones humanas.

En efecto, el problema no es tan simple; si escuchásemos a los que quieren dejarlo de lado, parecería que el soberano establece su autoridad sobre un grupo en fusión o un grupo organizado, es decir, sobre hombres prácticos y libres, cuya única inercia es fe jurada. En tal caso, en efecto, el soberano sería el simple medium de su grupo. Aunque no existe en ese estadio de integración. Pero ya que fundamenta su autoridad en la impotencia serial, ya que explota la inercia de las relaciones internas para dotar al grupo de la máxima eficiencia fuera, hay que reconocer que su poder no se funda sobre la aceptación (como acto positivo de adhesión), sino que la aceptación del poder es una interiorización de la imposibilidad de rechazarlo. Dicho de otra manera, se impone por la impotencia de todos, y cada uno le acepta para cambiar la inercia por la obediencia. Esta parte de nada, esta "Parte del Diablo" es el verdadero sostén de la soberanía. Cada uno

obedece en la serialidad, no porque asuma directamente su obediencia, sino porque no está seguro de que su vecino no quiera obedecer. Lo que no impide, sino todo lo contrario, que el orden sea recibido como *legítimo*; lo que no impide que se plantee la cuestión de la legitimidad. Así, en la medida en que el soberano trabaja lo inorgánico, no es "su" grupo el que se sirve de él como de *medium reflexivo,* sino que es él el que se sirve de "su" grupo para alcanzar determinados fines. Y claro está, los límites de sus opciones y de sus decisiones están señalados por las instituciones mismas, sus instrumentos, es decir, por el conjunto petrificado de los hombres institucionalizados. Pero ante todo, en el interior de sus límites su poder es variable según las instituciones y las circunstancias; llega a ocurrir que ese poder sea considerable. Pero sobre todo hay que comprender que, en el curso del Terror represivo que tiene que ejercer con el nombre de integración, se constituyen estratificaciones, bloqueos, reagrupamientos, cada uno de los cuales señala una detención provisional en ese nivel del Terror, es decir, un equilibrio más o menos estable, y cuyo conjunto constituye, al margen de las instituciones, una estructuración pasiva del grupo, una especie de corte geológico que no es más que la *praxis* soberana sostenida en su unidad por la inercia de separación. Y este conjunto estructural que depende de la práctica del individuo insuperable es a la vez una formación material que él sostiene, engendra minuto tras minuto, que se hundirá con su muerte, y el conjunto de las avenidas y de los senderos de su poder; al reinar, el soberano aumenta su poder porque hace el grupo a su imagen y semejanza. Naturalmente, lo inverso también es verdad: el grupo se condensa en la indisoluble unidad de un organismo, el soberano se dilata a través de las multiplicidades del grupo. No es menos cierto que, a través de las estructuras adquiridas, ejerce el grupo sobre sí mismo un trabajo extra-institucional que es la prolongación inerte de la *praxis* soberana. Y estas condiciones de la soberanía bastan para indicar que no hay respuesta *a priori* para la cuestión propuesta. Según el grupo, las instituciones, las circunstancias, el objetivo común, etc., el soberano se propone como medium del grupo o como su fin. Y, considerando la segunda hipótesis, puede proponerse según los casos en su individualidad

práctica y libre como fin de la comunidad, o tener por esencial el sistema institucional en tanto que él mismo tiene el poder institucional de reinteriorizarle (y por inesenciales la multiplicidad de los miembros institucionalizados). Si el hombre o el aparato se proponen para sí, resulta para los terceros una nueva enajenación: aun cuando el fin perseguido por el soberano fuese verdaderamente el objeto común del grupo, no tendría cada uno otro fin que el de servir al soberano mismo, y perseguiría un fin común, no porque es común, sino porque es el objeto de la libre *praxis* soberana.

Es esta encarnación particular de la soberanía la que encontramos en Historia la mayor parte de las veces. La razón dialéctica es simple, y aquí sólo la recordamos para descubrir algunas estructuras formales de la soberanía. De hecho, nuestra investigación nos conduce a un nuevo momento de la experiencia: el grupo institucional entra en contacto con las diversas serialidades de los no-agrupados. En efecto, existen varios objetivos posibles y lógicamente determinables: el grupo puede tener como fin la producción y la reproducción de la vida de sus miembros, la lucha contra otro grupo y la acción directa sobre los colectivos. A este último grupo pertenecen tanto los grupos de agitación y los grupos de propaganda como las asociaciones publicitarias o los partidos de cuadros, etc. Ahora bien, en el caso en que un grupo aún eficaz (aunque esté corroído por la serialidad) ejerce una acción real sobre los individuos de la serie, su acción sobre la serie proviene de su unidad. En este nivel, podemos completar ya una descripción que hemos hecho en un nivel anterior y más abstracto de la experiencia: hablamos de un periódico o de la radio como de *colectivos.* Y no dejábamos de tener razón, porque cada uno lee o escucha la opinión de los Otros. Pero esta descripción ocultaba otro aspecto de la realidad, es que lo que está vivido y utilizado como colectivo por la fuga serial de la alteridad, *al mismo tiempo* es grupo organizado (periódico) o institucional (radio del Estado) que se transciende en una empresa común hacia los colectivos y las reuniones inertes como si fuesen sus objetivos propios. Ahora bien, en este nivel el grupo se puede adaptar al colectivo: ya tiene la experiencia; cada uno de sus miembros es —en otros momentos, en relación con otros individuos— un ser serial; además,

cada uno de ellos, en el grupo mismo, está serializado más que a medias; finalmente, la práctica del oficio le puede haber enseñado el efecto de tal información o de tal declaración en tanto que producida en el medio privado de una pareja o de una familia y que se manifiesta en ella como opinión colectiva. En este nivel, la *praxis* de grupo (salvo si tiene como fin disolver en tal lugar preciso las inercias de la serialidad) es a su vez y para todos sus miembros la utilización racional de la recurrencia. Partiendo de la impotencia, de la separación, sabiendo que cada pensamiento en cada individuo es pensamiento del Otro, es como maniobran y manipulan la materia inerte de su trabajo. Al organizarse el grupo como totalización práctica en la unidad de sus directivas a través del pensamiento práctico que descubre y combina fuera los elementos de alteridad, se convierte en la libre unidad sintética de alteridad en tanto que tal, es decir, que fundamenta la eficacia de su acción en la impotencia y la dispersión de sus objetos. Y el proyecto publicitario, la película que se tiene que ver, la opinión que hay que sostener, se instalan en cada *Otro* con un coeficiente especial de alteridad que, como ya hemos visto, indica que el pensamiento-otro, en la serialidad, *tiene* que reinteriorizar y reactualizar el pensamiento del Otro. Así el grupo que trabaja a una reunión inerte, se produce en relación con esta reunión y *en ella* como soberano en un grupo institucionalizado, con la diferencia de que en los ejemplos citados su acción no tiene el carácter institucional. No quiere esto decir que se maniobre a los colectivos como se quiera. Hemos visto, por el contrario, que estas fugas seriales tienen leyes inflexibles. Pero, cualesquiera que sean sus posibilidades de opción, tampoco el soberano maniobra al grupo a su gusto, de la misma manera que el obrero o el técnico no hacen lo que quieren con sus herramientas o con el material. No es esa la cuestión; lo que cuenta es que el grupo es *activo* y que el hombre de lo práctico-inerte es su *objeto pasivo*, no en tanto que organismo práctico, sino en tanto que Otro. Y también que esta acción, que corrige al campo práctico, tiene como resultado y como fin actuar sobre los resultados inertes para que la fuerza misma de la inercia produzca un resultado descontado. En este sentido, el grupo organizado ejerce su *soberanía* sobre los colectivos, ya que se

comporta con ellos como un individuo con los objetos de su campo práctico, y ya que actúa sobre ellos conforme a sus leyes, es decir, utilizando sus relaciones de exterioridad. En este sentido, cuando se trata de un grupo institucionalizado y que posee, con una u otra forma, a su soberano, éste se vuelve soberano del colectivo en tanto que es soberano del grupo. Hay una sola restricción, aunque capital: esta soberanía no está institucionalizada. No importa: Hearst, magnate de la prensa conservadora de los Estados Unidos, con sus cadenas de periódicos que gobernaba autoritariamente, era soberano y reinaba sobre la opinión pública. Por lo demás, la reunión inerte puede aceptar la institucionalidad del soberano, ya que piensa a éste en la impotencia serial y a través de la alteridad indefinida; lo que quiere decir que se presenta a cada miembro de la serie como si se beneficiase de esta recurrencia indefinida que se llama la opinión pública. Este soberano es hombre e infinito; está fuera de lo práctico-inerte y su libertad se opone a la enajenación sufrida de alteridad. La acción del grupo sobre la reunión se concibe sintéticamente a partir del conocimiento de lo serial y se realiza serialmente por la serialidad dirigida y controlada de los agentes. Pero cuando los individuos separados, en la reunión, vuelven de la serialidad producida (prensa, radio, etc.) a tal individuo que dirige la operación, este Otro que es otro distinto de ellos por su unidad orgánica, por su poder, les parece que determina —y en efecto determina— su fuga indefinida, que determina en ella una abstracta unidad totalizadora; se condensa en él la serie indefinida de los periódicos y de los *otros* lectores; en él, la recurrencia es libre temporalización; en él, la opinión pública es *un* pensamiento individual y fechado, una libre determinación del discurso, sin por eso cesar de multiplicarse hasta el infinito en lo práctico-inerte. Con estas consideraciones formales, sólo quería indicar que el soberano como sola libertad práctica del grupo suscitaba por su unidad un fantasma abstracto de unidad en las series, y que esta relación en resumidas cuentas sólo es una degradación de su relación con los terceros de la comunidad. Por esta razón, cuando una urgencia amenaza a un conjunto concreto formado por un grupo y una reunión (y siendo la reunión el material del grupo), o cuando la división de las funciones hace

necesaria una regulación, el grupo se puede arrogar el poder de distribuir las tareas a los miembros de las series, y éstos aceptarlas sin salir de la serialidad; hasta hay que decir que la presencia de grupos constituidos —a menos que tengan como fin explícito destruir la serialidad— impide la formación de grupos en fusión extraídos del colectivo (o en todo caso la vuelve más difícil). Basta la unidad inducida; la liquidación de la altéridad se hace cuando no hay ni otro medio de luchar ni otra esperanza. Cuando el grupo existe, se aceptan las órdenes a la vez por simple impotencia de rechazar y porque la unidad transcendente del grupo hace para cada *otro* la economía de una unificación peligrosa. Y el grupo movilizador puede imponer sus instituciones a la serie, ya que éstas son homogéneas a aquéllas en tanto que se han mantenido como prácticas de impotencia. Sencillamente, al volverse seriales, las instituciones se degradan aún un poco y se vuelven procesos sufridos cuya significación concreta se pierde en el medio de la exterioridad. Para cada *Otro* de la reunión bastará con saber que el conjunto institucional toma un sentido en el soberano. En este sentido, los colectivos y las reuniones inertes no legitimizan nunca ni la soberanía ni las instituciones: las aceptan por impotencia y porque están ya legitimizadas *por los Otros* (los del grupo). En cierta forma, para el medio de la alteridad, el único hecho de que un grupo exista fuera de ellos y en su unidad sintética constituye ya el fundamento de la legitimidad. No para ellos, sino *para él*. El grupo es legítimo porque se ha producido a él mismo por juramento en el medio sintético de la libertad práctica, es decir, en el medio que por principio se niega a la reunión. En suma, a través del otro de la alteridad, el grupo es *como tal* (como su propia producción a partir del limo de la serie) legítimo, en tanto que realiza para sí mismo y (al determinar la impotencia en profundidad) manifiesta para todos la acción de la libertad contra la necesidad. Lo que significa que la soberanía de la *praxis* sobre lo práctico-inerte se manifiesta por el grupo a la serialidad como fundamento y rechazo impotente de la actividad pasiva. La libre actividad se manifiesta *en un en-otro-lugar* a la actividad pasiva como reino absoluto del derecho. Y al ser negación de lo práctico-inerte, este reino absoluto comporta, por

lo menos como enlace abstracto, el poder unívoco de hacer saltar en cada Otro las cadenas de la serialidad. En este sentido, aunque el colectivo no tenga *ninguna calidad* para conferir la soberanía ni ninguna estructura que le dé la posibilidad, puede aprehender como modo de existencia propia a determinadas formas prácticas de socialidad; en los casos de un grupo institucional incluso puede remontar hasta la fuente de la totalización, hasta la libertad individual aprehendida como voluntad de todos. Y su relación con el grupo (salvo si este grupo ha engendrado grupos antagónicos, rivalidades o competencias, etc.) puede ser la sumisión de inercia, a la vez porque se manipula en cada uno al Otro y porque cada Otro aprehende en el Otro y por el Otro al grupo como libertad creadora de ella misma, de su legitimidad y de toda legitimidad y, en el mismo movimiento, a la reunión como extraña por principio a todo estatuto de la legitimidad (ni justificado ni injustificado: la cuestión de la justificación no se plantea *a priori* en lo que le concierne). Además, manejado como objeto inerte y como Otro, la manipulación se cambia para cada Otro; pero la intención de producir un efecto por la transformación de toda la serie suscita en el lugar mismo de alteridad una especie de unidad transcendente *en tanto que Otro*; la relación de exterioridad, trabajada en el colectivo por el grupo, toma para cada Otro un significado sintético *inefectuable*: este índice de separación en tanto que el grupo digna utilizarlo para su empresa unitaria se vuelve *allá*, en la insuperabilidad, unidad escondida de alteridad.

Estas indicaciones no conciernen en absoluto al origen histórico de la soberanía, sino solamente a relaciones lógicas y dialécticas perfectamente abstractas, pero que deberá contener en ella toda interpretación histórica como su inteligibilidad. En los grupos, en efecto, el hecho de la soberanía es simple o relativamente simple. Pero los conjuntos en que la soberanía se manifiesta bajo la forma que sea en su pleno desarrollo y en su total potencia, son *sociedades*. Y ya sabemos que una sociedad no es ni un grupo ni una agrupación de grupos, ni siquiera agrupaciones de grupos en lucha entre sí; los *colectivos* son a la vez la matriz de los grupos y su tumba, se mantienen como la socialidad independiente de la práctico-inerte, alimentan a los grupos, los sostienen y los superan por

todas partes con su indefinida multiplicidad. Si los grupos son varios, el colectivo es mediación o campo de batalla. Así la sociedad, abordada muy abstractamente por la experiencia dialéctica en ese momento de su desarrollo, nos entrega su estructura más formal y más indeterminada; en el marco material de las necesidades, de los peligros, de los instrumentos y de las técnicas, no puede haber sociedad que de una u otra manera no tenga multiplicidades humanas reunidas *por* un continente o *por un suelo*, sin que esas multiplicidades estén repartidas, por el desarrollo, incluso de la Historia, en grupos y en series, y sin que la relación interna y fundamental de la sociedad —ya se trate de producción (división del trabajo), de consumo (tipo de reparto) o de defensa contra el enemigo (distribución de las tareas) — sea finalmente *la de los grupos con las series*. Y entre las numerosas diferenciaciones de este lazo interno, una de las más inmediatamente aprehensibles es el conjunto institucional recubierto y reunificado por la institución soberana, por el Estado, en tanto que un grupo restringido de organizadores, de administradores y de propagandistas se encargan de imponer las instituciones *modificadas* en los colectivos, en tanto que los lazos seriales unen a serialidades. En una palabra, lo que se llama Estado, en ningún caso puede ser el producto o la expresión de la totalidad de los individuos sociales o siquiera de su mayoría, porque esta mayoría *en todo caso* es serial y sólo expresará sus necesidades y sus reivindicaciones liquidándose como serie en beneficio de un grupo amplio (que se eleva en seguida contra la autoridad o *en todo caso* la vuelve inoperante). Es en el nivel del grupo amplio donde, al disolverse, deja la alteridad que se constituyan las necesidades o los objetivos concretos como realidades *comunes*. Y la idea de una soberanía popular difusa que se encarne en el soberano es un engaño. No hay soberanía difusa: el individuo orgánico es soberano en la soledad abstracta del trabajo; de hecho, está inmediatamente enajenado en lo práctico-inerte, donde aprende *la necesidad de la impotencia* (o la impotencia como necesidad en el fondo de su libertad práctica). En el nivel de la serie, el poder jurídico e institucional está enteramente negado a las multiplicidades humanas por la estructura misma de sus relaciones de exterioridad. Así, las reuniones internas

no tienen ni poder ni calidad para asumir o para rechazar al Estado. La autoridad no sube de lo colectivo al soberano; el soberano, por la soberanía (como mando, fantasma de unidad, legitimidad de la libertad), baja a modificar los colectivos sin cambiar su estructura de pasividad. En cuanto a la institución en tanto que tal y en el poder concreto que la cumple, sabemos que se producen *en el grupo* cuando se institucionaliza y que es un proceso-*praxis* que asegura su eficacia y conserva cierta unidad en una comunidad en vías de serializarse.

De tal manera, en una sociedad dada, el Estado no es ni legítimo ni ilegítimo; es legítimo en el grupo porque está producido en un medio de fe jurada. Pero no tiene verdaderamente *esta legitimidad* en tanto que su acción se ejerce sobre los colectivos, ya que *los Otros* no han jurado nada ni a los grupos ni los unos a los otros. Sin embargo, como acabamos de ver, *los Otros* no pretenden que sea ilegítimo; o por lo menos en tanto que ellos mismos no constituyen un grupo. Si no lo pretenden, *ante todo* es por impotencia: en tanto que serie no tiene ningún medio de discutir o de fundamentar una legitimidad; *luego* porque el grupo, cualquiera que sea, parece fundamentar su propia legitimidad en tanto que se ha llevado a sí mismo y libremente a la existencia y cuando está aprehendido por el Otro y en alteridad como significación sintética *en otro lugar* de sus lazos de exterioridad y como abstracta y permanente posibilidad para el colectivo *también* de volverse agrupación. Hay, pues, *algo* así como una aceptación, pero en ella misma es ineficaz, ya que en cada otro no es sino una toma de conciencia de la impotente recurrencia. Obedezco porque *no puedo* hacer otra cosa; y eso mismo da su pseudo-legitimidad serial al soberano: su poder de mandar prueba que tiene otra naturaleza distinta de la mía, o si se quiere, que es libertad. Pero, si yo fuese miembro del grupo, encontraría mi libertad de una u otra manera en la del soberano e incluso, como hemos visto, en esta enajenación del tercero en el organismo vivo del tercero insuperable. Estoy unido al soberano, puedo, pues, perseguir sus fines como fines comunes, luego como míos, aunque sea ya para mí, como pura unidad de violencia integradora, *mi* fin insuperable. Pero ya que la institución se mantiene en la serie como

pura inercia, ya que pertenece —en cuanto la ha impuesto una hábil práctica— al mundo de los constreñimientos práctico-inertes, ya que se presenta como exigencia y no como significación sintética en el seno de una totalización, se produce en el colectivo (como repetición inerte) en forma pura y simple de *realidad* (constreñimiento de hecho), aun conservando un carácter de exterioridad sagrada en tanto que remite por intenciones vacías a la libre fulguración que la creó. El que predomina es el elemento *realista*; no se niega, "no se trata de comprender", se dice "es así". Según este punto de vista, se hace una asimilación profunda entre todas las negaciones que reducen a la impotencia, ya se trate de enajenaciones que tienen su fuente en la serialidad misma, de imposibilidades que resultan del régimen económico y social en la coyuntura, o de órdenes soberanas que son "ejecutorias". La realidad, ha dicho justamente Mascolo —aunque no ha logrado comprender por qué era así—, es, para el explotado, la unidad de todas las imposibilidades que le definen negativamente. El Estado es, pues, *ante todo, un grupo* que se corrige sin cesar, y modifica su composición por una renovación parcial —discontinua o continua— de sus miembros. En el interior del grupo la autoridad del soberano se funda sobre las instituciones y en sus exigencias, en la necesidad de asegurar la unidad rigurosa del aparato frente a la dispersión de las series. Dicho de otra manera, este grupo integrado tiene como fin manipular los colectivos sin sacarlos de la serialidad y asentar su poder en la heterogeneidad de su ser y del ser de la serie. La impotencia de la serie como alteridad fugitiva es al mismo tiempo la fuente de la potencia del Estado y de sus límites; la autoridad, siempre viva, siempre obedecida *aquí*, está siempre amenazada *en otro lugar* y en el momento mismo en que el Otro *de aquí* le obedece.

Esta heterogeneidad radical del Estado y de las reuniones inertes nos da la verdadera inteligibilidad del desarrollo histórico de la soberanía. Si hay clases, en efecto (es decir, si la experiencia práctica e histórica hace que tomemos conciencia de ello), el Estado se instituye en la lucha como órgano de la clase (o de las clases) de explotación, y mantiene por la fuerza el estatuto de las clases oprimidas. En verdad, como veremos pronto, en cuanto lleguemos a lo concreto, las clases

son un conjunto movedizo de grupos y de series; en el seno de cada una, las circunstancias suscitan comunidades prácticas que intentan formar reagrupamientos por el empuje de determinadas urgencias y que acaban por caer, más o menos, en la serialidad. Pero si estos reagrupamientos tienen lugar, como hemos supuesto, en el seno de una sociedad en que las clases dominantes se oponen a las clases dominadas, son radicalmente diferentes según operen en unas o en las otras; si se realizan en las clases dominadoras, participan necesariamente —cualquiera que sea su fin— de las prácticas-procesos de dominio; si se realizan en las clases dominadas, contienen en ellos como una determinación fundamental (*inclusive* si pueden aparecer a Otros, o más tarde, a la luz de los acontecimientos producidos con el aspecto de auténticas traiciones), una primera y abstracta negación del dominio de clase. No implica lo dicho, desde luego, que el problema de la soberanía no exista en las clases explotadas (por lo menos cuando se reorganizan para intensificar la lucha de clases), pero implica que la formación de Estado, en tanto que institución permanente y constreñida ejercida por un grupo sobre *todas* las series, sólo se puede producir a través de una dialéctica compleja de los grupos y de las series *en el interior de la clase dominante*. Una organización revolucionaria puede ser soberana. Pero el Estado se constituye como una mediación entre conflictos interiores de la clase dominante, en tanto que estos conflictos pueden debilitarle frente a las clases dominadas. Encarna y realiza el interés general de la clase dominante más allá de los antagonismos y de los conflictos de los intereses particulares. Lo que significa que la clase dirigente *produce su Estado* (que sus luchas intestinas producen la posibilidad y la exigencia de que un grupo se produzca para defender el interés general) y que sus estructuras institucionales se definirán a partir de la realidad concreta (es decir, en último análisis, del modo y de las relaciones de producción). En este sentido, por ejemplo, el Estado burgués del siglo XIX refleja la unidad de la sociedad burguesa: su liberalismo molecular, su programa de no-intervención no descansan en el hecho de que el estatuto molecular de la burguesía esté realmente dado, sino en las exigencias de un proceso complejo que desarrolla la industrialización a través de las contradicciones y de los antagonismos competitivos.

El orden *negativo* se identifica aquí con el interés general de los capitalistas como negación del poder de asociación y de reunión en las clases explotadas; se realiza en la relación de las clases dominantes por un esfuerzo tenaz para subordinar las fuerzas de la aristocracia terrateniente a las del capitalismo industrial y financiero; en fin, en el interior de la clase más favorecida, consolida una jerarquía ya bastante pronunciada —por lo menos en Francia hasta 1848—, asegura el control de los banqueros sobre el conjunto del país. Lo que significa que absorbe su *poder de hecho* de tercero insuperable, y que, a través de las nuevas instituciones, lo transforma en poder de derecho. En este sentido tiene razón Marx cuando escribe que "la superstición política es la única que se puede figurar que en nuestros días la vida burguesa está mantenida por el Estado, cuando ocurre por el contrario que el Estado está mantenido por la vida burguesa" (*La Sagrada Familia,* II).

Tiene razón, *a condición de que añadamos* que hay ahí un proceso circular y que el Estado, producido y sostenido por la clase dominante, se constituye como el órgano de su estrechamiento y de su integración. Y desde luego que esta integración se hace a través de las circunstancias y como totalización histórica; lo que no impide *que se haga por él,* al menos en parte. Y que por esta misma razón, conviene no ver en él ni la realidad concreta de la sociedad (como parece tentado de creerlo Hegel), ni una pura abstracción epifenoménica que no hace más que expresar pasivamente los cambios desarrollados en el desarrollo concreto de la sociedad real.

Sobre todo teniendo en cuenta que el Estado no puede asumir sus funciones si no se propone como mediador entre las clases de explotación y las clases explotadas. El Estado es un determinismo de la clase dominante, y esta determinación está condicionada por la lucha de clases. Pero se afirma como negación profunda de la lucha de clases. Es indudable que tiene su legitimidad por sí mismo y que las series lo tienen que aceptar. Pero hay que ver si lo aceptan, hay que ver si se presenta a las clases dominadas como si fuese su garantía. Es absolutamente imposible desdeñar el hecho de que tanto el gobierno de Luis XIV como el de Hitler o la Convención pretendía encarnar los legítimos intereses de todo el pueblo (o de la nación). El Estado se produce, pues, en beneficio de la

clase dominante pero como supresión práctica de los conflictos de clase en el seno de la totalización nacional. El término *mistificación* es impropio para designar esta nueva contradicción; en cierto sentido, sí, es una mistificación, y el Estado mantiene el orden *establecido;* en los conflictos de clase, hace que con su intervención se incline la balanza del lado de las clases de explotación. Pero en otro sentido, se ha producido verdaderamente como nacional; tiene del conjunto social —y en interés de los ricos— una visión totalizadora; ve más lejos que los individuos antagonistas y puede concebir una política social paternalista que después tiene que imponer a las clases dominantes, aunque esté hecha *en su interés.* Lo señaló Lenin: el Estado es árbitro cuando las relaciones de fuerza tienden a equilibrarse. Pero es que *ya* se ha propuesto para sí frente a la clase de la cual emana. Es que ese grupo, unido, institucionalizado, eficaz, que obtiene de sí mismo su soberanía interior y que la impone como legitimidad aceptada, trata de producirse y de mantenerse en sí mismo y por sí mismo como *praxis* esencial y nacional, sirviendo a los intereses de la clase de que emana y *de ser necesario contra sus intereses;* basta con ver la política de la monarquía francesa, entre los siglos XIV y XVIII, para ver que no se limita a ofrecer su mediación en caso de equilibrio de las fuerzas, sino que suscita este equilibrio derribando perpetuamente la alianza, para hacer que se contengan los burgueses y los aristócratas mutuamente, y para producirse sobre ese bloqueo (debido en parte a la evolución social y en parte provocado por la política económica del gobierno) como monarquía absoluta.

Así, según nuestro punto de vista formal, y sean las que fueren las razones históricas de su evolución en tal o cual sociedad, el Estado pertenece a la categoría de los grupos institucionalizados con soberanía especificada; y si entre esos grupos distinguimos los que trabajan directamente sobre un objeto común inorgánico, los que están constituidos para luchar contra otros grupos y aquellos cuya objetivación exige una manipulación de las series inertes, etc., resulta evidente que pertenece a esta última clase [1]. Surgido de una determina-

[1] De hecho, las clasificaciones siempre son más complejas: la serialidad, lo inorgánico, el grupo adverso, etc., siempre están a la vez más o menos presentes, como muestra el ejemplo del suministro del ejército en

da especie de serialidad (la clase dominante), se le mantiene heterogéneo como con la clase dominada, ya que su fuerza está constituida sobre su impotencia y que se apropia del poder de los otros (clases dominantes) sobre los otros (clases dominadas), interiorizándolo y transformándolo en derecho. Opone a todas las clases la unidad de su *praxis*, y tal vez, por lo menos en el caso de las sociedades capitalistas, aún más a los patronos, cuyos antagonismos han paralizado durante mucho tiempo, que al proletariado que ha tratado de reemplazar en seguida a la serialidad por la unión, es decir, su *autonomía*. Y sin duda que los más poderosos intereses privados pueden condicionar en cualquier momento sus decisiones (como, al mismo tiempo, la evolución totalizadora de las circunstancias), las coaliciones de los privilegiiados pueden destruirle y tenerle en jaque; pero su autonomía en general queda preservada porque para las clases oprimidas es el órgano de la legitimidad, y, en la medida en que aceptan que sea su propia legitimación, los privilegios y las desigualdades reciben a su vez un estatuto jurídico; cada vez que una de las clases dirigentes ha querido abatir al Estado, las clases dirigidas, bruscamente agrupadas, han proseguido la acción liquidadora volviéndola contra las clases que la habían empezado (el caso más conocido: la revolución aristocrática abrió el camino desde el 87 a la revolución burguesa, y ésta a la revolución popular). De hecho, el Estado en general se derriba en el interior del aparato estatal como crisis de soberanía. La burguesía rica pudo detener la Revolución cuando las últimas consecuencias del Terror desviaron a los "sans-culotte" del Comité de Salvación Pública. Pero el 9 de Thermidor no fue ni un golpe de mano ni una "jornada" (a diferencia de las jornadas del 31 de mayo, del 2 de junio, etc., que eran populares y, *como tales*, revolucionarias); en el interior del aparato gubernamental fue una crisis de la autoridad legal y constitucionalmente resuelta. Así, aunque muchas transformaciones de la clase poseedora se produzcan en el terreno concreto de la sociedad real y no en el terreno abstracto de la sociedad civil, se tiene que realizar públicamente a través de la acción del Estado sobre los ciudada-

país enemigo. Pero lo que cuenta aquí es la claridad abstracta y formal de los esquemas. Cada uno puede encontrar sin dificultad la complejidad de lo real.

nos. Y la razón es que —en tanto que las clases explotadas no han logrado la plena conciencia revolucionaria de sí mismas— la legitimación pasiva de la soberanía por las clases populares se vuelve una garantía del Estado contra los poderosos. Está impuesto por los explotadores como una cobertura de la explotación y al mismo tiempo está garantizado por los explotados. Esta autonomía de situación, esta heterogeneidad de estructura, estas facilidades de maniobras le conducen a *ponerse para sí* como la nación misma; como el grupo institucional y soberano, trata de volverse el inventor del objeto común a todos, el planificador de las operaciones que permitirán alcanzarle, y el manipulador de todas las series (cada una en función de las Otras y simultáneamente). Lo dicho no cambia nada al hecho de que este pretendido mediador aventaje a una o a varias clases dominantes (a expensas de los Otros y de las clases dominadas). Pero permite añadir —lo que es esencial— que el grupo institucional, en tanto que pretende perserverar en su ser (es decir, en el ser-uno orgánico del soberano), quiere realizar su política como medio de desarrollar el medio de la soberanía en lugar de poner su soberanía al servicio de una política. La contradicción real del Estado es que es un aparato de clase que persigue sus objetivos de clase y que, al mismo tiempo, se pone para sí como unidad soberana de todos, es decir, como este Ser-Otro absoluto que se llama la nación.

Pero ya que hemos llegado a este complejo nivel en que el grupo se vuelve mediación entre los colectivos y en que los colectivos sirven de intermediarios a los grupos, en que el fin inmediato (o incluso absoluto) de determinadas comunidades es la manipulación de las series y de las masas en tanto que tales (es decir, del campo práctico-inerte en tanto que los hombres sirven de mediación entre los objetos trabajados), hay que determinar en su inteligibilidad abstracta el nuevo modelo de *praxis* común que resulta de ello y las nuevas consecuencias que a la larga puede tener la realización de esta *praxis* sobre el grupo soberano.

El principio de la nueva *praxis* (propaganda, agitación, publicidad, difusión de informaciones más o menos falsas —en cualquier caso definidas por sus posibilidades de acción y no por su verdad—, campaña, "slogans", orquestación de terror

en sordina para acompañar a las órdenes, "atiborramiento de cráneos", etc.) es utilizar la serialidad llevándola al extremo para que la recurrencia misma produzca resultados sintéticos (o que se puedan sintetizar). El soberano vuelve a pensar prácticamente la serialidad, como condicionamiento de fuga indefinida, en el marco de una empresa total y dialécticamente llevada. O —ahora estamos acostumbrados a la tensión contradictoria que constituye el *pensamiento práctico*— determina la operación sobre la serie como unidad de acción *serializada* en el marco sintético de una totalización más amplia. Así la Razón serial se vuelve un caso particular de la Razón dialéctica. Pero esta visión práctica de una serie transcendente sólo se puede hacer en el marco dialéctico si la unidad no-sintética de alteridad se reproduce en el esquema con el aspecto por lo menos formal de una unidad sintética. Hay que poder abrazar esta fuga en la unidad de un acto circular. Ahora bien, este acto se da en el grupo mismo como serialización de la *praxis* aún eficaz; en efecto, el soberano ha nacido de la recurrencia circular y se ha producido como un bloqueo; por eso mismo, el sistema racional que constituye el esqueleto de sus inventos prácticos implica el constante encorvamiento de la recurrencia; al proyectarse a través de la recurrencia bloqueada y circular hacia la serialidad indefinida, aprehende a ésta como la ubicuidad de una recurrencia circular infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. De hecho, la serialidad considerada no es tal, pero así va a constituirla el trabajo de los agentes institucionales a las órdenes del soberano: le darán un estatuto artificial sobre una base de alteridad fundamental. Este estatuto consiste en que por la mediación de la operación dirigida, la alteridad de cada uno, por y para cada uno se presenta como índice de refracción de un medio social *unido* cuya ley es que cada uno de sus caracteres prácticos se produce por la determinación de cada Otro (en alteridad por todos los Otros) y recíprocamente. Y para que este medio unitario exista plenamente a través de la dispersión de recurrencia, es necesario y suficiente que cada Otro se haga completamente otro, es decir, que ejerza sobre él su libre *praxis* para ser *como los Otros*. Eso es lo que los sociólogos americanos han llamado muy justamente "extero-condicionamiento". En verdad, el tercero, en todos los grupos considera-

dos, se presenta como intero-condicionado; entendemos con lo dicho que sus poderes y sus acciones se determinan para él a partir de una limitación interior de su libertad. Y sin duda que por la reciprocidad el otro figura ya (como alteridad formal de mi libertad) en mi juramento como inercia jurada. Pero no es menos cierto que mi *praxis*, en tanto que rigurosamente subordinada a los intereses del grupo, se produce desde el interior, a partir de *mi limitación* y de *mis* poderes. No se trata ni de ser ni de hacer como los Otros, sino de seguir siendo el Mismo aquí, a través de las diferenciaciones impuestas por la acción e interiorizadas. Por el contrario, la serialidad manipulada no tiene fin común —y conviene que no lo tenga porque su metamorfosis en grupo es necesaria y fundamentalmente un cebo de la revolución—, su inercia proviene de su impotencia y no de un juramento, y cada uno no está en ella sino en la medida en que su acción y su pensamiento llegan a él a partir de los Otros. La *praxis* consiste, pues, para el grupo soberano, en condicionar a cada uno actuando sobre los Otros. Pero esto no basta para crear la casi-unidad pasiva del extero-condicionamiento. Para realizarla hay que fascinar a cada Otro con el siguiente pretexto: la totalización de las alteridades (es decir, la totalización de la serie). Aquí tenemos la trampa del extero-condicionamiento: el soberano proyecta actuar sobre la serie para tratar de arrancarle *en la alteridad misma* una acción total; pero produce esta idea de totalidad práctica como posibilidad para la serie de totalizarse aun siendo la unidad fugitiva de la alteridad, cuando la única posibilidad de totalización que queda en el agrupamiento inerte es disolver en él a la serialidad.

Estas consideraciones pueden parecer formales. Hay que dar un ejemplo simple, que presente las dos características del extero-condicionamiento: acción mediadora del grupo que condiciona a cada otro por todos los Otros, fascinación práctica de cada uno por la ilusión de la serialidad totalizada.

En 1946, cuando fui a los Estados Unidos, varias emisoras de radio transmitían todos los sábados la lista de los diez discos más comprados durante la semana y, después de cada título, tocaban algunos compases (en general el tema) del disco que acababan de nombrar. Una serie de contra-pruebas y de cortes permitió demostrar que, en la semana siguiente esta

emisión aumentaba el número de ejemplares vendidos (de los diez discos enumerados) de un 30 a un 50 %. Con otras palabras, *sin la emisión* del fin de semana, los compradores de los diez discos citados habrían sido menos numerosos en una proporción que variaba entre el 30 y el 50 %. Ésta contribuía, pues, a mantener y a prolongar el resultado de la semana anterior. Pero este resultado mismo era estadístico y serial. Claro que en parte se debía a las campañas publicitarias, pero estas campañas se oponían, o bien —como ocurre si las orquestas pertenecen a la misma casa— servían a varios discos a la vez. Sobre todo, trataban de determinar en cada uno una acción futura, es decir, de definir una posibilidad de su campo práctico. No *daban* nada (todo es futuro: el gusto que a usted le *gustará*, etc.) o se referían a una acción de algún grupo restringido: el Gran Premio del Disco, tratando de persuadir al público serial que el grupo especializado que había otorgado el premio no era más que el canal por donde se expresaba la opinión de todos. En este último caso, se trata ya de establecer una equivalencia entre la unidad sintética y la alteridad (el jurado es el público). Pero el público apenas si lo cree, salvo para ciertas recompensas o selecciones cuya legitimidad acepta y padece. De todas formas, su relación con el grupo restringido es compleja y ambivalente; porque este grupo tiene que significar con su decisión el juicio de la nación (como serialidad de serialidades) y al mismo tiempo la decisión de las competencias. En cierta forma el jurado representa en el medio astringente del grupo las grandes dispersiones de la alteridad: establece la conducta que se debe observar. Millares de personas están dispuestas por adelantado a observar esta conducta: es una conducta de compra, de donación, se mantiene abstracta en cada uno (como relación fugitiva de reciprocidad) en tanto que le falta un *objeto* (medio y fin). El jurado parece, pues, que *vive en simbiosis con la alteridad serial*, y, en efecto, *tiene el poder* de elegir un disco que se tiene que comprar. Señalemos que este poder —como todos los poderes que se dirigen a lo serial— le ha sido dado por un grupo restringido, el mismo que lo ha organizado; y que el público no ha hecho más que aceptarlo. Hubiera podido mantenerse sin duda en la inercia negativa (sin discutir ni aceptar esta legitimidad que no le interesaba). Si ha elegido *como Otro*

a la docilidad serial, es por un conjunto de circunstancias concretas e históricas que no tenemos por qué exponer aquí; formalmente, esta simbiosis es un comienzo de fascinación y es lo que causa su influencia sobre el otro en las agrupaciones inertes; en apariencia da dos estatutos a la misma conducta: comprar *el* disco, porque *el* "Premio del disco" se compra siempre, darlo (porque es *el* regalo de Año Nuevo para los amantes de la música), es un conjunto de conductas alienadas cuyo fundamento es la alteridad (el reconocimiento del "Premio" está hecho por el Otro; generaciones anteriores, y además el que lo habrá oído mañana con la especificación de este año y que me encontrará y que al oírlo exige que yo lo haya oído); estas conductas constituyen el premio como Eterno-Retorno (y socio-natural: corresponde a la apertura del invierno como estación social), haciéndole *volver* cada año bajo una nueva forma, y a la vez dejan indeterminado el juicio de valor (otra conducta) del comprador sobre el objeto comprado. El Premio, como conducta, otra e indeterminada, es la relación anual (y única) de cien mil personas con la música por la mediación de un grupo restringido. Aquí aparece la segunda característica del grupo visto por la serie: es un grupo de expertos. Entendemos con esto que la apreciación musical es su oficio. No vayamos a creer que el disco es *realmente* el mejor del año. Simplemente, "vale la pena de que se escuche"; la calidad de experto es soberanía en el medio otro (es decir, transcendente a la serialidad); esta soberanía que se agota en un acto preciso pasa a *un* objeto y se vuelve en él *poder definido*, derecho sobre cierta categoría de individuos seriales. Aquí se muestra exactamente el espejismo en su forma elemental: *el* disco, en la vitrina de un almacén, nuevo y fresco, único en medio de los demás discos, es la unidad individual de interiorización-objetivación del individuo que lo ha producido y del pequeño grupo que lo ha elegido. Si entro, si lo compro y me lo llevo, es el disco serialidad, el disco que tengo que tener porque está en las manos del Otro, el disco que oigo en tanto que Otro, regulando mis reacciones sobre las que supongo en los Otros [1]. Espejismo y metamorfosis: la unidad sinética se puede

1 Si un libro no ha sido *cotizado* socialmente, puede unir a lectores aislados, pero espontáneamente, por él mismo, se construye por cada uno y remite a esta construcción al mismo que le construye como objeto co-

manifestar como determinación abstracta, en un medio transcendente, para los individuos de la reunión inerte; pero en cuanto se introduce el objeto así producido en la reunión, recibe las estructuras de alteridad y se vuelve por sí mismo un factor de alteridad.

Sin embargo, esta primera conducta en cuanto a un objeto valorado o cotizado, aunque sea totalmente enajenada no determina las conductas de los grupúsculos o de los individuos prácticos, en tanto que estas unidades elementales están *más acá* de la serialidad. Hay una especie de aceptación o de rechazo del auditor que, fuera de sus apreciaciones enajenadas, expresa su conducta valorizadora personal (es decir, su *poder,* en *tanto* que se refiere a algún grupo en que por otra parte está incluido o en tanto que su libre actividad práctica se hace apreciativa a través de la enajenación que la toma), o, por ejemplo, la de su grupo familiar. En este nivel, la elección del grupo nunca se discute; en efecto, para poder *preferir* otro disco, habría que haberlo oído; y esta posibilidad de oír a dos o tres premiados, de poder prever la decisión de los académicos o de procurarse armas por adelantado para criticarla, designa evidentemente a una categoría social mucho más restringida (profesiones liberales, mujeres "de interior", etc.); simplemente, el gusto o la decepción se expresan en la apreciación como en los aficionados al vino de Borgoña: nos encontramos ante un año bueno o malo; el Goncourt, por ejemplo, es un producto anual que se encuentra en estado de material *antes* del mes de diciembre, y la operación de diciembre tiene como resultado *trabajarlo,* y este producto anual (de una espontaneidad vegetal y de un trabajo humano) sufre, en su identidad profunda, las mismas variaciones anuales que el vino *beaujolais.* "Este año el Goncourt es de lo más aburrido. A mí no me ha parecido tan mal."

Esta última observación nos hace volver al ejemplo de los discos. Premio Goncourt, Premio del Disco, Premio de la Canción: esta primera operación constituye *la acción a distancia* de un grupo sobre las series por la unidad soberana que se da y que no está discutida (de hecho, no podría serlo sino por

mún. Pero en el caso del libro cotizado, cuando lo abro, está producido por el otro y como razón serial de alteridad.

otros grupos, más poderosos, más numerosos, etc.). Y el hecho de que *no lo sea* aparece precisamente como una seguridad para la impotencia serial: el Otro, como individuo enajenado, es de todas formas incapaz de discutir *prácticamente;* pero si los grupos prácticos reales son neutros o favorables, la soberanía como *causa sui* resplandece por sí misma, arriba, en el nivel del jurado. Pero esta primera unificación transcendente no es el extero-condicionamiento: condiciona a la serie por la producción en la transcendencia de su unidad posible, pero aún no utiliza el comportamiento intraserial como condicionamiento unitario y fascinante de la conducta otra en cada uno. Todo cambia con la emisión de que he hablado: se introduce en la serie esta reflexividad que no encuentra en su verdad más que en el grupo (y en cierto nivel de desarrollo); un grupo de acción (publicitario aquí) *le enseña lo que hace* (y que ignoraba necesariamente, ya que cada Otro está perdido en medio de los Otros). O, si se prefiere, la reacción primaria de la serie (en los condicionamientos exteriores y transcendentes) vuelve sobre ésta *por la* mediación de un grupo, a su vez transcendente por su estructura fundamental, y que puede establecer la serie fugitiva de las conductas por los medios apropiados de la formación de serialidad (estadísticas, promedios, etc.) al mismo tiempo que las totaliza en *una* conducta, como le permiten su estructura y sus funciones totalizadoras. La serie sabe lo que ha hecho. De esta manera está producida como un todo (a través de los *mass media*) para cada uno de los *Otros* que la componen. El cardinal se transforma en ordinal, la cantidad en calidad; las relaciones cuantitativas entre el número de compras (para dos o para X discos determinados), señalan bruscamente una *preferencia,* y el orden objetivo en que se colocan los discos vendidos se vuelve la objetividad de un sistema de valores propio del grupo. Lo que termina la transmutación sistemática de lo cuantitativo a lo cualitativo es el *enlace* del nombre de la obra (en general "pegadizo") con su cualidad individual (el tema esbozado) y con el nombre de los intérpretes (cantantes, etc.): es una determinada calidad objetiva e indefinible de esta canción que la coloca en la cima de una jerarquía igualmente objetiva. La jerarquía le llega a cada uno como expresión de las opciones colectivas y como sistema de valores unificado: estos dos as-

pectos son complementarios; hay un acto serial que manifiesta y sostiene a una jerarquía hasta entonces escondida.

Si consideramos las cosas en verdad, sabemos que al decir la verdad el grupo miente. Las cifras son exactas, pero sólo sirven en el terreno del Otro; pueden estar formadas parcialmente por algunas unidades de elección preferencial *en el caso* particular de ciertos individuos o de ciertos grupúsculos. Pero, además de que la elección en tanto que tal representa *la excepción* (la opción *otra* se impone ya como opción del *Otro*, a través de las circunstancias y las acciones concertadas de grupos organizados, propaganda, etc.), la supresión de toda comparación con la suma total de los discos comprados durante la semana (en efecto, es capital saber si el disco clasificado primero representa al 50 ó al 55 % de la totalidad de los discos vendidos) priva a esta excepción (aunque se pueda considerar aisladamente) de todo significado real, es decir, diferencial. De hecho, el resultado dado sólo es un aspecto engañoso de interioridad: no es ni la opción de un grupo ni la opción de los Otros, es el *Otro como opción*; con otras palabras, es la negación de la opción en tanto que tal (como libre elección) o aún la enajenación producida como libertad. Y su totalización es el resultado del trabajo escondido de un grupo publicitario que le ha dado su estructura de inercia juramentada y de unidad práctica.

Ahora bien, hay que considerar que esta emisión se dirige a *Otros* en la separación (lo hemos indicado más arriba) y que apunta especialmente a dos categorías de auditores: los que no han comprado los discos del catálogo de los premiados (o que no han comprado todos), los que han comprado una parte (o por lo menos —y según sus medios— han comprado una parte). Para los primeros, el catálogo es exigencia: señala al individuo provisionalmente aislado que se ha producido esa semana un amplio proceso social de unificación y de acuerdo y que el auditor de que se trata no ha participado de él. Este fenómeno "espontáneo" está terminado en los Estados Unidos, la semana es también una unidad de consumo: se calcula por semana y no por mes; la semana se encierra en sí misma y manifiesta al no-comprador la unidad de los Otros en ese pequeño exilio particular (pero que se vuelve expresión de todos los exilios de la serialidad). De

hecho, los verdaderos factores que determinaron la no-compra son puramente negativos: este hombre estaba enfermo, o de viaje, o preocupado, la publicidad no lo ha alcanzado, etc. Mejor dicho, aquí no ha habido cuestión; el conjunto de las circunstancias y de sus conductas se presentaba como una especie de proceso positivo que sólo se refería a él mismo. Lo que hace nacer en él la necesidad de una explicación es la totalización por el grupo de los resultados seriales; en relación con la cantidad de discos número 1 vendidos, la frase: "La publicidad no me ha alcanzado" toma un significado negativo de casi-interioridad. Pero sin la presentación de la lista de los premiados, sólo podía indicar una relación cualquiera de exterioridad. Pero ahora, ante los primeros compases de esta música garantizada, el individuo serial siente la información como una acusación: le ha fallado el olfato (si no ha comprado discos esta semana), el gusto (si ha comprado otros que no están en el catálogo de los premiados), la suerte (si no le ha alcanzado la publicidad). Afortunadamente, un disco se conserva durante más de una semana; su propietario no se cansará de oirlo en una sola semana. El culpable guarda la responsabilidad de reparar su falta: el sábado por la tarde, según sus medios, comprará uno o varios de los discos mencionados. El acto serial es un desplazamiento de la ceremonia "espontánea" de la compra, es cierto, pero la ceremonia de *la audición* —esta misa de la alteridad— siempre es posible y la renovará cuanto quiera en los días siguientes. La contradicción está aquí en que el poder totalizador de las ceremonias consiste en la reciprocidad mediada y actualizada de todos los miembros en el seno de un grupo; pero esta reactualización solitaria de una unidad que no ha existido en ninguna parte, *excepto* en la empresa concertada de un grupo publicitario, tiene como resultado el figurar la unión y realizar la alteridad como separación; porque el individuo escucha el disco elegido por los Otros y por él mismo como Otro. El "Premio del disco" le dejaba un poco más independiente: sin duda, que la opinión de los expertos lo aplastaba, pero ya hemos visto qué forma tomaba su reacción propia (insatisfacción sorda o llena de adhesión entusiasta). En el caso del catálogo de premiados es otra cosa, porque el engaño consiste en presentarle —una vez que ha comprado los discos— *la opción otra* como su propia

opción. No hay duda de que la acción del grupo publicitario no ha determinado en él el proyecto impreciso de unirse a los Otros, amando con lo más profundo de su espontaneidad lo que más espontáneamente se ama; pero la realización del proyecto conduce a su total enajenación, ya que la ceremonia solitaria lo consagra *como Otro* hasta en su sensibilidad particular. Esta operación le engaña hasta en sus relaciones sociales, ya que en las casas de sus amigos, en la oficina, creerá comunicar en la reciprocidad con tal o cual Otro que, a su vez, ha comprado el disco, cuando en realidad —como hemos visto— no son más que los instrumentos de colectivos bien agenciados.

Pero lo que para nosotros importa es la *praxis* del grupo; el fin es sintético: vender en las condiciones dadas la mayor cantidad posible de discos; el medio es la manipulación del campo práctico-inerte de manera que produzca reacciones seriales que serán retotalizadas en el nivel de la empresa común, es decir, modificadas y forjadas como materia inorgánica; el medio del medio es la constitución para cada uno de lo serial en falsa totalidad. La recurrencia dirigida desde fuera como determinación proyectada de cada uno por los Otros en la falsa totalidad de un campo común y, en realidad, en la pura fuga reflexiva, es lo que llamaremos *extero-condicionamiento*, y este extero-condicionamiento tiene dos caras complementarias: según el punto de vista de la *praxis* del grupo transcendente, aparece como un trabajo que transforma la serialidad en antifisis; según el punto de vista del individuo serial, es la aprehensión ilusoria de su ser otro como unificándose en la totalización del campo común y la realización de la alteridad radical (y orientada por el grupo desde el exterior) en él y en todos los Otros a partir de esta ilusión. En una palabra, el extero-condicionamiento lleva a la extrema alteridad, ya que determina al individuo serial a que haga como los Otros para hacerse el mismo que ellos. Pero *al hacer* como los Otros, aparta toda posibilidad de ser el mismo, salvo en tanto que cada uno es otro distinto de los Otros y otro distinto de él. Ahora bien, en la totalización del campo común, las líneas de fuga aparecen (en tanto que reflejadas por los *mass media*) como característica, o hábitos (en el sentido de *exis*), o costumbres. Así cada individuo se hace determinar, insistiendo sobre su impotencia, con esas características, esas costumbres,

en tanto que, en la falsa unidad dada por el grupo exterior, se manifiestan como estructuras de la totalidad. Se le constituye así poco a poco su alteridad en los Otros, se le anuncia; si está escuchando los sábados y si tiene los medios de comprarse por lo menos cada disco número 1 de cada catálogo semanal, al final tendrá la discoteca-tipo del Otro, es decir, la discoteca de nadie. Pero al ejercerse la acción reflexiva del grupo publicitario sobre cada otro, tiene como efecto que se acerquen poco a poco la discoteca de nadie y la discoteca de cada uno. En la recurrencia original, en efecto, los resultados estadísticos en tanto que tales no estaban reflejados sistemáticamente y no tendían a perpetuarse (o a universalizarse); para cualquiera que estudiase *sin que fuesen publicados* los resultados anuales de la venta de discos en los Estados Unidos, entre tal y cual año, nada probaba *a priori* que el resultado general constituyese la lista-tipo de la mayoría de las discotecas; de hecho, por el contrario, había que distinguir según las categorías, los niveles de cultura, los medios sociales, los modos y su sector de propagación, etc. Entonces, había listas banales y no una sola; más aún, para un medio dado, la adquisición de tal disco podía parecer incompatible con la de tal otro. Pero la constitución semanal y la difusión *de una* lista-tipo de carácter universal tiene como efecto romper las barreras entre los medios y las culturas, realizar la homogeneidad (con un doble movimiento de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo) y acercar poco a poco las listas-tipo regionales a la lista-tipo universal. Llevado al límite, la discoteca de nadie —sin dejar de no ser la de nadie— se identifica con la discoteca de todo el mundo. El interés de esta *praxis* aparece en seguida, al menos en las sociedades contemporáneas: la acción transcendente sobre la serialidad, en los países capitalistas más avanzados, trata de constituir, en el interior de los colectivos, como exigencias práctico-inertes, un reparto-tipo de los puestos de gasto (para todo el mundo y para nadie, luego para cada uno) y un dirigismo del consumo. Entonces ya no se trata de rivalidades publicitarias; en la escala nacional, se realiza un acuerdo más o menos tácito entre los diferentes sectores de la industria y del comercio para aprovechar el alza de los salarios y empujar a las masas (reuniones inertes): 1º) a consumir más; 2º) a adaptar su presupuesto no sólo a

sus necesidades o a sus gustos, sino a los imperativos de la producción nacional. Si el asalariado, acostumbrado a la prudencia, y, cuando puede, al ahorro (intero-condicionamiento) mantiene esas costumbres de ahorro cuando los salarios suben, la función de las técnicas de extero-condicionamiento consiste en reemplazar sus condicionamientos interiores por los del Otro. Pero eso sólo es verdaderamente posible si el individuo serial está producido desde la infancia como extero-condicionado. Se ha mostrado recientemente, en efecto, que en las clases infantiles americanas (y claro está, en todos sus estudios), cada individuo aprende a ser la expresión de todos los Otros y a través de ellos de todo su medio, de manera que el menor cambio serial exterior vuelve a condicionarlo desde fuera en alteridad. Todos conocen esos concursos de los periódicos que consisten en presentar en un orden cualquiera diez nombres de monumentos, de artistas, diez modelos de automóviles, etc. Hay que determinar la jerarquía-tipo (que en realidad es la jerarquía media) tal y como se establecerá por la confrontación de las respuestas de todos los *Otros*. Ganará el competidor que haya hecho la lista más aproximada a la lista-tipo. Está premiado entonces —es decir, distinguido, elegido, públicamente nombrado y recompensado— por haberse hecho el más perfectamente Otro de todos los Otros. Su individualidad práctica, en el medio de la formación de serie, es su capacidad (por lo menos en *esta* circunstancia) de hacerse el medium del Otro como unidad de fuga de las alteridades. *¿Es* ya ese producto de medium la recurrencia o *se hace* pura previsión de la serialidad? Ambos indisolublemente. Este estatuto ambivalente de ser profético y de actividad pasiva no es más que el de todo individuo extero-condicionado. Nunca aparece en el nivel de la condición, ni siquiera enajenada, ni siquiera en régimen de explotación, simplemente porque el trabajo se define a partir de la necesidad como libre operación práctica, aun admitiendo —y sobre todo— que se eleva contra el trabajador como fuerza enemiga. Pero no por eso habría que imaginar que está únicamente reservado al consumidor en las sociedades fuertemente industrializadas. El extero-condicionamiento, en estas sociedades frecuentadas por la necesidad de prever y de adaptar recíprocamente la producción y las salidas en el mercado con una perspectiva definida, ocupa un lugar

cada vez más considerable; representa un verdadero y nuevo *estatuto* del individuo masificado, es decir, que toma directamente los grupos de control, de gestión y de distribución en las masas. Pero sería no comprender nada de la racionalidad dialéctica si tomásemos esta relación entre el grupo y la masa como una creación *ex nihilo,* forma y materia. Lo nuevo es el contenido histórico y las circunstancias que lo determinan; lo que es *actualizado* pero permanente es la fuerza sintética de unión que aquí se revela. De hecho, este lazo formal siempre ha estado cumplido por un contenido; lo que descubrimos hoy, en *este* momento de la Historia que manifiesta más claramente en nuestro derredor y en nosotros las estructuras de extero-condicionamiento, es, por el contrario, la importancia capital de estas estructuras para la comprensión de los acontecimientos históricos. Se ha mostrado una tendencia excesiva a ver determinadas acciones colectivas como producto de grupos formados bruscamente —esto es, de una "espontaneidad" de las masas— o como el simple resultado de una acción más o menos disfrazada de los poderes. En muchos casos, se muestra falta del sentido de la realidad en las dos situaciones a la vez. He dicho, por ejemplo, cómo el racismo es un fenómeno de serie: siempre es la actitud del Otro. Pero la serie —aunque por sí sola pueda determinar los linchamientos o los pogroms— no basta para explicar, por ejemplo, el antisemitismo activo de la pequeña burguesía alemana bajo el régimen de Hitler. Ahora bien, recientemente, por medio de unos estudios muy ingeniosos, se ha mostrado que el antisemitismo como hecho histórico se tenía que interpretar por un extero-condicionamiento sistemático del *racismo del Otro,* es decir, por una acción continua del grupo sobre la serie. Y esta acción se define en primer lugar por su *reflexibilidad*: el grupo hace que la serie *vea* el racismo, produciendo o haciendo producir en ella los signos prácticos de su hostilidad a los judíos; esos signos: caricaturas, definiciones repetidas cien veces —en la radio, en los periódicos, en las paredes—, informaciones tendenciosas, etc., acaban por desempeñar un papel de *lista-tipo* para cada uno y nadie. En una palabra, son a la vez designaciones concretas de cierto monstruo (dejamos aquí de lado las características deliberadamente maniqueas, proyectivas, sádicas, etc., de estas designaciones) y *la razón forjada de la serie* como indicación

de las masas en tanto que totalidad. El odio suscitado por estos puros maniquíes era en cada uno el del Otro; pero la propaganda totalizadora constituía este odio extero-condicionamiento, es decir, como exigencia de una ceremonia totalizadora. Dependía, pues, del gobierno (es decir, de la determinación que llevaba en otro lugar a Otros y que después difundía como unidad posible de todos por los *mass media*) que las circunstancias para esta ceremonia totalizadora fuesen o no reunidas, es decir, que las masas pequeño-burguesas se hiciesen los agentes práctico-inertes de un pogrom *inducido*. De todas formas, el arresto o la ejecución de un judío por orden del gobierno realizaba pasivamente en las masas la misma ceremonia de alteridad; cada violencia era irreversible, no sólo porque suprimía vidas humanas, sino porque hacía de cada uno un criminal extero-condicionado, es decir, asumiendo el crimen de los jefes en tanto que lo había cometido *en otro lugar* como otro en otro. E, inversamente, la aceptación de las violencias del soberano, como *exis* en el medio del extero-condicionamiento, siempre es susceptible, por la acción transcendente del grupo dirigente, de que se convierta en pogrom, como actividad pasiva de una formación de serie dirigida. Y esta *exis* —con el proceso práctico que puede producir su reconversión— es falsa unidad por dos razones esenciales, que son, una y otra, de naturaleza dialéctica: primero, porque la aceptación (aunque sea entusiasta) no define sino la impotencia de discutir, luego la separación [1]. Pero sobre todo porque la aceptación serial de este irreversible extero-condicionamiento contribuye *por ella misma* a aumentar las separaciones, la impotencia y el índice real de alteridad. Ya se trate, en efecto, del acto aprobado o del proceso práctico, la serialidad se descubre (por ejemplo, en el momento del saqueo o de la ejecución) como fuerza separadora, precisamente por-

1 No hay que entender con esto que en tal individuo la aprobación de las violencias no pueda producirse *también* sobre la base de una discusión posible; sino, simplemente, que la práctica del grupo soberano consiste en intensificar las separaciones en todos los terrenos, de manera que la ilusión de unidad (aceptación-pogrom) se manifieste sobre una impotencia serial que tiene que realizar cualquier otra unidad distinta de ésa. El pogrom se vuelve la única salida *en la medida* en que el régimen policial introduce la desconfianza como factor suplementario de separación.

que ninguna resistencia real de un grupo adverso ni ninguna como negación real la disolución de lo serial. Por el contrario, amenaza de exterminación han llegado a suscitar en los Otros el saqueo y el incendio de los comercios no defendidos son destrucciones dispersivas por ellas mismas: niegan la unidad de los agentes (por el contrario, es el desorden el que engendra la violencia) y hacen de cada uno, por el exterior, el *otro responsable* de la violencia máxima cometida en esta reunión *por otro*. En este nivel en que la "responsabilidad colectiva" es responsabilidad serial, su rechazo o su asunción por tal otro son las dos expresiones contradictorias (en el discurso) de un solo y mismo hecho. Y esta responsabilidad serial —como proyección de una política precisa y totalizadora en el medio de la alteridad— aumenta la importancia del grupo soberano en la misma medida en que aumenta la impotencia de cada uno aun manteniendo el esquema engañador de la ceremonia totalizadora.

He querido mostrar con este ejemplo lo que diferencia a una *exis* racista (lo que se estudia de ordinario) y a un *movimiento* antisemita; sobre todo he tratado de indicar que el aparato gubernamental y sus sub-grupos de constreñimiento o de propaganda se guardan mucho de suscitar en las reuniones inertes lo que se llama una *acción organizada*. Les inquieta toda organización en tanto que disuelve la serialidad. Así, en este nivel, el verdadero problema es conseguir de las masas acciones orgánicas conservándoles ante todo su estatuto inorganizado. Se evocará sin duda el problema del "encuadramiento": nuestras sociedades —tanto en el Este como en el Oeste— nos han dado el ejemplo de manifestaciones encuadradas. Un desfile —el 1º de mayo, el 14 de julio, el 1º de octubre— ofrece a un público serial el espectáculo de una organización rigurosa; hay un orden: los soldados, los obreros de fábrica, los campesinos, los intelectuales desfilan en Pekín según un plan preestablecido; los dirigentes regulan su marcha, su velocidad, la cantidad de detenciones, etc. Pero estos pretendidos grupos, en los que cada uno hace lo que hacen los Otros y regula su acción por la de los Otros, y cuya característica principal reside en su cantidad, no tiene ninguna de las estructuras de la comunidad. Verdad es que se regula su marcha desde fuera; pero esta acción transcendente de un miembro del soberano

tiene por efecto precisamente el mantenerlos en el estatuto de extero-condicionamiento. Por estos ejemplos estudiados muy superficialmente se habrá podido comprender —lo que aquí no puede ser ni desarrollado ni demostrado— que la relación del Estado con la sociedad concreta, en el mejor de los casos no puede superar al hetero-condicionamiento [1].

El grupo soberano aumenta, pues, la inercia de los colectivos y gobierna por ella. Pero hay que indicar con unas pocas palabras —como antes decía— la acción de vuelta de la serialidad sobre el soberano. Ha sido con demasiada frecuencia el objeto de comentarios como para que hable mucho de ello. El conjunto del soberano (sub-grupo y cuerpos constituidos) forma, como hemos visto, un sistema complejo cuyos aparatos, en la última fila de la jerarquía, entran en contacto directo con las masas y constituyen lo que se llama, muy impropiamente, según los casos, cuadros, núcleos, órganos de enlace, etc. De hecho, se trata de instrumentos inorgánicos cuya inercia constituye la superficie de contacto con la inercia serial y cuyo papel manejado por grupos superiores es el de trabajar el extero-condicionamiento de los *Otros*. Ya he señalado más arriba que estos sub-grupos están rodeados por las series; si están separados, ya he dicho que se serializan a su vez. Cada uno se vuelve soberano de sí solo; pero, en el medio del Otro, este soberano *en otro lugar* es *otro*. Por otra parte, el extero-condicionamiento se funda en la pasividad de las masas; pero esta pasividad condiciona su propia pasividad: primero porque se hacen ellos mismos para los extero-condicionados la encarnación de las listas-tipo, exigencias fijas, etc., y en la unidad

1 Aun cuando su forma de reclutamiento sea "democrática", se trata siempre de cooptativa: el grupo soberano está frente a series de series, y son *sus órganos* los que los determinan, al reflejarles en formas de listas-tipo su serialidad. Un sistema electoral, el que sea, constituye el conjunto de los electores como materia pasiva del extero-condicionamiento, y las listas elegidas no representan más a la *voluntad* del país de lo que las listas de los discos más comprados representan el *gusto* de los clientes. La única manifestación posible de una "voluntad" en las masas es su reagrupamiento revolucionario contra la inercia de las instituciones y contra la soberanía que se construye sobre su impotencia. El escrutinio, como promedio pasivo, puede realizar muchos cambios —insignificantes por lo demás— en la composición del equipo soberano; *en ningún caso* puede pretender modificar la política del gobierno (salvo si las circunstancias que lo acompañan son como para modificarlo).

de una misma petrificación, los representantes de la ley —es decir, de la soberanía—, individuo, en tanto que se produce como poder universal. Entienden que con esta doble petrificación suprimen el cambio o, según los casos, lo gobiernan. Estos sub-grupos conservan una apariencia *práctica* en tanto que realmente pueden servir de mediación entre las autoridades centrales y las series. Pero esta mediación no se puede instalar como función permanente: un grupo se puede hacer mediación entre dos grupos, un individuo entre dos comunidades; pero la mediación no podría mantenerse entre la serie y el soberano, ya que la *praxis* soberana es mantener a la serie en la impotencia y la alteridad. Las necesidades serán establecidas y, si se puede, satisfechas *desde fuera*, en tanto que pueden estar determinadas por los biólogos, los médicos, etc., pero no en tanto que son el objeto de reivindicaciones reales, ya que la estructura serial impide que los individuos se reagrupen sobre la base de una reivindicación y ya que el extero-condicionamiento tiene como tarea elevar perpetuamente el umbral por franquear para efectuar un agrupamiento. En el mundo del Otro que es el mundo del gobierno, hay violencias, rechazos, exigencias y hasta motines, algunas veces; pero estos transtornos, pronto reprimidos, *nunca* sirven de enseñanza, nunca permiten medir la profundidad del descontento popular, precisamente porque siempre es el Otro el que se amotina o reivindica; el Otro, el extraño, el sospechoso, el cabecilla. La noción de *cabecilla*, en particular, sólo tiene verdadero sentido para un miembro del soberano, es decir, para un soberano convencido de que el único estatuto ontológico de las multiplicidades humanas es la pasividad extero-condicionada. Gobierno a esta pasividad en el sentido del interés general; el cabecilla es un antisoberano que gobierna a la misma pasividad de sus intereses personales (o de tales otros intereses particulares); hasta tal punto es así que el dirigente que critica al cabecilla hace su autocrítica a expensas de Otro, es decir, en tanto que Otro. Así *nunca* hay descontento popular para el sub-grupo que realiza sus manipulaciones en el lugar, por la simple razón de que el descontento es una práctica y una *exis* de grupo y que el estatuto serial excluye la posibilidad de un reagrupamiento. La relación entre los sub-grupos y las series *se reifica*: ya sólo se trata de actuar materialmente sobre las

series utilizando la combinatoria serial, es decir, los esquemas que nacen de una constitución serial y que permiten que se construyan acciones de serialidad. La diferencia entre el dirigente local y el individuo dirigido es casi inasible: los dos son serializados, los dos viven, actúan y piensan serialmente; pero el dirigente piensa la serialidad del Otro y actúa serialmente sobre las series extero-condicionadas. A partir de aquí, nada puede subir ya del escalón social hasta la cima, puesto que nada pasa ya de las series populares al dirigente que han serializado. Precisamente por eso, el jefe local, para su superior, es el objeto de una *praxis* soberana y unívoca. Esta herramienta para remover el material humano no es ya más que un trozo de materia inorgánica. Su autonomía y sus poderes podrían hacer que naciese una reciprocidad si en virtud de su función tuviese que expresar al superior las reivindicaciones populares como exigencias humanas. Pero, precisamente, estas reivindicaciones y estas exigencias no *son*; lo que quiere decir, simplemente, que aún no son el hecho del individuo vivo y sufrido aunque paralizado por la alteridad; el día en que se manifiesten —tal vez mañana—, serán las de un grupo que rechazará toda mediación y que constituirá su propia soberanía; las reivindicaciones se "conocen" *siempre demasiado tarde*. La razón es que carecen de ser y que surgen como revolucionarias o quedan inexpresadas, según las circunstancias. El dirigente local es para su superior garantía inerte de la inercia de las masas, y *se hace tal* porque no recibe de ellas ni acepta el contra-poder de reivindicar para ellas ante el soberano. Así, en el escalón "de encima", la multiplicidad de los agentes subalternos aparece como una instancia superior de la serialidad; y su pasividad se vuelve un material que se tiene que trabajar por medio del extero-condicionamiento. Por lo demás esto no impide que cada uno sea sospechoso —por el contrario— en la medida en que sus operaciones podrían ejecutarse como libre iniciativa práctica o, si se prefiere, afirmarse como soberanía individual del individuo sobre las serialidades que llenan su campo práctico. El fin del extero-condicionamiento y del terror, cuando estas prácticas apuntan a los dirigentes locales, es reemplazar en todos los grados la actividad real por la inercia práctica de la materia trabajada. Así cada escalón, al tratar a los agentes del escalón inferior como objetos inor-

gánicos que se gobiernan por medio de leyes, pierde su garantía y su libre sostén en relación con el escalón superior; se vuelve a su vez serial en tanto que ejecuta. Lo que significa que de uno al otro extremo de la jerarquía, unos objetos gobernados por leyes de exterioridad gobiernan a otros objetos, colocados por debajo de ellos, en virtud de las mismas leyes o de otras leyes orgánicas; y que la combinación de leyes que permite poner en movimiento, en tal escalón, la materia del escalón inferior, ha sido producida a su vez en los dirigentes de ese grado por una combinación de *sus* leyes que se ha hecho por encima de ellos. La parálisis del sistema se eleva necesariamente de las series dirigidas hasta la cima, sólo el soberano (grupo restringido o individuo) no está alcanzado. O más bien, está afectado de pasividad en tanto que individuo totalizador, se vuelve inorgánico por debajo, en las profundidades de la jerarquía; pero ningún superior le puede transformar en cosa. En esta nueva constitución del grupo, podemos retener las siguientes características: en cada grado de la jerarquía cada uno es soberanía *posible* sobre los agentes del grado inferior o tercero regulador *posible* (tomando la iniciativa de la agitación y de la formación de un grupo), pero cada uno *reniega* de esas posibilidades por desconfianza en cuanto a sus iguales y por temor a ser sospechoso de sus superiores. En cuanto a sus iguales, en efecto, toma la actitud juramentada y se obliga a la inercia para reivindicar la de ellos: separación, recurrencia, todo contribuye a que renazca la multiplicidad discreta que rechaza. La alteridad giratoria de sus iguales despliega la pluralidad interiorizada en relación de exterioridad. En él, que *es* la institución (y por todos sus iguales), se realiza esta exteriorización de las relaciones que hemos señalado más arriba. Pero la estructura de soberanía se produce en cada piso como reinteriorización institucional: así, al volverse cada uno hacia el piso superior, reclama del soberano una integración perpetua; disuelve en él su individualidad orgánica como factor incontrolable de multiplicidad, se funde con sus pares en la unidad orgánica del superior, al no encontrar más garantía contra su existencia individual que la libre individualidad de otro. Es esta triple relación extero-condicionamiento de la multiplicidad inferior; desconfianza y terror serializante (y serializado) en el nivel de los pares; aniquilación de los organis-

mos en la obediencia del organismo superior lo que constituye lo que llamamos burocracia. La hemos visto nacer de la soberanía misma, cuando ésta aún no era sino un momento institucional del grupo; la vemos afirmarse como expresión total de lo inhumano, salvo en un punto infinitesimal en la cumbre, como consecuencia de la inercia de la base. Su forma y su significado dialéctico son claros: al ser la impotencia de las masas el sostén de la soberanía, ésta empieza a manipularlas en virtud de leyes mecánicas —es decir, del extero-condicionamiento—, pero este *voluntarismo* (es decir, esta afirmación de la soberanía práctica del hombre sobre el hombre y el mantenimiento concertado del estatuto práctico-inerte en la base), implica necesariamente la mineralización del hombre en todos sus niveles salvo en el nivel supremo. Se afirma por todas partes como lo contrario de la libertad, y dedica todas sus fuerzas a suprimirse. Así la impotencia de las masas se vuelve la impotencia del soberano; en efecto, se vuelve imposible para el hombre o para el sub-grupo medio paralizados que están en la cima el mantener en orden de marcha esta pirámide de mecanismos, cada uno de los cuales tiene que hacer que ande el otro. Las circunstancias históricas de una burocratización de los poderes se definen, claro está, en el curso del proceso histórico y a través de la totalización temporal. No es nuestro tema. Lo que de todas formas concierne a la dialéctica, según el punto de vista de la temporalización, se puede decir en unas palabras: cuando el Estado es un aparato de constreñimiento en una sociedad desgarrada por conflictos de clase, la burocracia —amenaza constante del soberano—, puede ser más fácilmente evitada que en una sociedad socialista en construcción; la tensión que reina entre las clases, las luchas parciales, más o menos organizadas, los agrupamientos —como disolución en curso de las serialidades— obligan a los "poderes públicos" a una acción más compleja, los ponen frente a las comunidades —aunque sean efímeras— que discuten al soberano; es hacia ellas y por el extero-condicionamiento de los Otros como tiene que definir a una *praxis* flexible y viva: la vida ardiente del grupo en fusión rechazará la vieja soberanía apolillada de la burocracia o, si ya se ha manifestado como peligro permanente, impedirá la constitución del soberano en su forma más burocratizada, es decir, su forma policial. La policía todopoderosa,

como petrificación absoluta de las funciones del grupo soberano, descansa en la separación de impotencia; es necesario que exista esta separación para que el Estado policial pueda mantenerla y utilizarla; en una sociedad "enfebrecida", como dice tan bien Lévy-Strauss, es decir, en que las luchas de clases son —en todas sus formas— perpetuamente vivas *contra* el estatuto de serialidad (en los oprimidos y en los opresores), la conducta del soberano será una *política*; la fuerza represiva, siempre en segundo término, será menos utilizada que los antagonismos (el extero-condicionamiento desaparece parcialmente, se vuelve a encontrar en su forma clásica: dividir para reinar), la táctica y la estrategia tienen que ser elaboradas por aparatos y la circulación de la soberanía tiene que ser asegurada en los dos sentidos; desde luego que el funcionario subalterno no tiene por oficio *expresar* la reivindicación de los grupos y, singularmente, sus reivindicaciones. Esto basta para asegurarle una especie de función *casi mediadora*; el peligro permanente de la disolución en su derredor de lo serial corre el riesgo de ponerlo frente a una *praxis viva y enemiga*; su amenaza y la urgencia reclamarán una iniciativa inmediata. Pero si no se presenta el caso, el agente subalterno está definido en sus posibilidades como *pudiendo demostrar* su posibilidad de iniciativa. Por otra parte, opone una contradicción particular al grupo soberano —como unidad que se propone para sí de lo individual y de lo universal— y a la clase dominadora que lo produce y lo alimenta (le paga) como su aparato. La dependencia del soberano es cierta, como ya hemos visto, pero también es cierta esta perpetua afirmación de autonomía en todos los grados. Resulta de aquí una tensión variable según las circunstancias y que puede determinar diferentes procedimientos de reconquista, en los grupos-poderes de la clase dominante: ósmosis (cambios regulados entre hombres de gobierno y grupos económicos), infiltraciones, influencias (directas, indirectas), etc. Contra estos procedimientos que en general tratan de modificar su composición interna, se defiende el soberano con una vigilancia perpetua. Pero esta vigilancia —o terror blanco— no tiene los efectos paralizadores del gran terror, ya que, en este caso, preciso, se trata de defender al soberano contra la solicitud demasiado apremiante de sus aliados originales; éstos, en efecto, no piensan ni en negar su legítima

soberanía ni el fundamento de su *praxis* a largo plazo; sólo tratan de separar (o de sugerir) un objetivo a breve plazo, de proponer una operación, etc.; o (en caso de insurrección vencida) de hacer que se acentúe la represión. Todo esto lo tiene que *integrar* el grupo soberano: puede controlar estas proposiciones, disolverlas en su *praxis* haciendo como que las acepta, etc., pero no puede ni rechazarlas *a priori* ni ignorarlas. Este lazo de interiorización de las voluntades y reivindicaciones comunes de la clase dominante (tal y como se manifiesta por los grupos de presión) y de la soberanía como *praxis* representa, si se quiere, la existencia de clase del soberano. Obliga a determinados agentes subalternos a hacerse mediación real entre un conjunto serial *por lo menos* y la cima: y este conjunto serial es precisamente la clase dominante, en tanto que grupos de presión se forman en ella para crear —contra la política del gobierno— sectores independientes de extero-condicionamiento.

Estas consideraciones no pretenden probar la superioridad del grupo de soberanía en las democracias burguesas, sino mostrar que extrae su vida de las contradicciones sociales que expresa. Cuando el grupo de soberanía, en su implacable homogeneidad, ha integrado en él a todos los *agrupamientos prácticos,* o, si se prefiere, cuando la soberanía mantiene el monopolio del grupo, cuando este agrupamiento de agrupamientos se define en última instancia por sus relaciones directas con serialidades pasivas y por sus prácticas rigurosas de extero-condicionamiento, cuando esta soberanía no es el producto de una clase (a diferencia del Estado monárquico o burgués) y se recluta necesariamente por coopción, produciendo ella misma o para ella misma su legitimidad, la pirámide soberana —cualesquiera que sean sus tareas transcendentes— gira sobre sí misma en el vacío; al escapar al control de una clase dominante (por ejemplo, del capitalismo), nunca tiene que luchar más que con ella misma, es decir, contra los riesgos engendrados por la separación y la institucionalización; y es precisamente esta lucha contra sí la que tiene que engendrar la burocratización. Nadie puede creer ya hoy que el primer estadio de la revolución socialista realizó la dictadura del proletariado. Sino que, en el perpetuo estado de extrema urgencia y con la perspectiva de las gigantescas tareas

que se conocen, un grupo revolucionario se institucionalizó y puso en movimiento y maniobró serialidades por medio de prácticas de extero-condicionamiento. Hay que comprender, en efecto, por la Razón dialéctica misma, que toda creación por el grupo soberano e institucional de un pretendido reagrupamiento de los individuos seriales (ya se trate de sindicatos o de otras formas encuadradas) no puede ser sino una nueva diferenciación y una nueva extensión del grupo mismo en tanto que sus miembros son todos portadores del poder soberano y que el encuadramiento, aunque tenga lugar en la base, no transforma al Estado-Otro de los individuos en seriales en un ser-en-el-grupo, sino que define pura y simplemente por una totalización falsa y fascinante a un nuevo sector de extero-condicionamiento intensivo. El límite del poder real del Estado más dictatorial es que no puede crear grupo fuera de él mismo; según las circunstancias, sólo tiene la posibilidad de crecer más o menos y de diferenciarse (por producción de nuevos sub-grupos). Todas las determinaciones que produce directamente en las reuniones inertes no tienen más resultado que hacerles pasar —en tal o cual lugar, en tal o cual situación— del nivel serial al de la "zona extero-condicionada". Cada grupo, en efecto —en tanto que posee en su movimiento totalizador incluso la abstracta posibilidad de establecer su propia soberanía—, se constituye *o bien fuera* del Estado (aunque esté más o menos directamente ligado a él), proponiendo la autonomía de su *praxis, o* ante todo contra el Estado como denuncia y rechazo de la soberanía transcendente a través de una práctica de abstención, de resistencia pasiva, de no-obediencia o de insurrección.

Las contradicciones internas del mundo socialista ponen de relieve, a través de los inmensos progresos cumplidos, la exigencia objetiva de una desburocratización, de una descentralización, de una democratización; y con este último término hay que entender que el soberano tiene que abandonar poco a poco el *monopolio del grupo* (la cuestión está planteada en el nivel de los comités obreros). De hecho, en la U.R.S.S. por lo menos, la liquidación de la burguesía soviética hace tiempo que está cumplida. Lo que significa que la "dictadura del proletariado" era una noción optimista y forjada con dema-

siado apresuramiento por desconocimiento de las leyes formales de la Razón dialéctica: hubo primero un tiempo en que era *demasiado pronto* para llevar a cabo en la U.R.S.S. el ejercicio de esta dictadura: la dictadura real —en nombre de una delegación que no le había dado el proletariado— sobre la clase burguesa en vías de liquidación, sobre la clase campesina, y sobre la clase obrera misma. La soberanía de este grupo no era según el punto de vista de las masas ni legítimo ni ilegítimo; su legitimación práctica proviene de que el soberano ha construido su ilegitimidad por sus faltas y con sus crímenes; así juzga la Historia. Hoy es *demasiado tarde* y el problema real que se plantea es el de la ruina progresiva del Estado en beneficio de unos reagrupamientos cada vez más vastos de las serialidades extero-condicionadas. Y la razón que hace que la dictadura del proletariado no haya aparecido en ningún momento (como ejercicio real del proletariado por la totalización de la clase obrera), es que la idea misma es absurda, como compromiso bastardo entre el grupo activo y soberano y la serialidad pasiva. La experiencia histórica ha revelado de manera innegable que el primer momento de la sociedad socialista en construcción no podía ser —considerándolo en el plano aún abstracto del poder— sino la indisoluble agregación de la burocracia, del Terror y del culto de la personalidad. Al parecer, esta primera etapa está llegando al comienzo de su fin, a pesar de los terribles sobresaltos que aún muestra; y, de todas formas, *donde hoy se instaure* un nuevo régimen socialista, la socialización en curso de la mitad del mundo producirá esta otra nueva revolución con otra coyuntura y a través de otra totalización histórica distinta de las que caracterizaron a la Revolución de 1917. Según nuestro punto de vista, la imposibilidad que tiene el proletariado de ejercer la dictadura está formalmente demostrada por la imposibilidad de que el grupo, con cualquier forma que sea, se constituya como hiperorganismo. El terror burocrático y el culto de la personalidad manifiestan una vez más la relación de la dialéctica constituyente con la dialéctica constituida, es decir, la necesidad que tiene una acción común en tanto que tal (y a través de la diferenciación múltiple de las tareas) de reflejarse prácticamente en ella misma para con-

trolarse y unificarse sin cesar en la forma insuperable de la unidad individual. Es verdad que Stalin era el Partido y el Estado. O más bien, que el Partido y el Estado eran Stalin. Pero las violencias de éste expresan, en un proceso definido, la contradicción violenta de las dos dialécticas, es decir, la imposibilidad para el grupo en tanto que praxis constituida de trascender el estatuto de esta individualidad orgánica que contiene en él, transforma y *supera* en tanto que, en la interioridad común, es función de multiplicidad. Sin embargo, la insuperabilidad del estatuto ontológico y práctico del tercero regulador no es un límite de hecho —y, como tal, ininteligible— asignado a las comunidades: lo hemos visto producirse, en la translucidez de la experiencia crítica, en el curso del desarrollo de la dialéctica constituyente como libre *praxis* orgánica y como relación humana de reciprocidad. Con otras palabras, la dialéctica constituyente, al producirse como *Razón de la acción* y al realizar sus estructuras en la evidencia de la temporalización, decide *ya* posibilidades e imposibilidades de la *praxis* común: *"natural"* * a la Razón constituida. La inteligibilidad misma —en tanto que lógica estructurada de la acción común— de la Razón constituida se debe, pues, a la Razón constituyente; basta con que la experiencia crítica nos haga aprehender a partir del campo práctico-inerte y de las disoluciones de serialidad la génesis formal de la dialéctica segunda, en su doble carácter de *praxis* y de proceso, con el alcance que recibe y los límites que la determinan.

La experiencia termina aquí con una fuga giratoria de luces: la unidad práctica del grupo que se organiza está en su objeto, en los grupos exteriores a él, pasa un instante en cada miembro de la empresa como tercero excluido, se vuelve a encontrar teórica y prácticamente en la actividad del soberano. Pero nunca está realmente dada *en* el grupo mismo, en el sentido en que todos los momentos de un acto individual tienen su unidad en la unidad de un desarrollo activo. Por el contrario, aprehendemos verdaderamente el verdadero poder del grupo en la impotencia de cada uno de sus miembros: esta impotencia da a las funciones una fuerza material de inercia, forma órganos duros y pesados que pueden golpear,

[1] Sartre utiliza el verbo desusado "naturer". *N. del T.*

moler, etc., Así, el grupo, *praxis*, que se hunde en la materia, encuentra en su materialidad —es decir, en su porvenir-proceso— su verdadera eficacia. Pero en la medida en que la *praxis* es proceso, los fines apuntados pierden su carácter teleológico; sin que dejen de ser fines propiamente hablando, se vuelven destinos.

C

DE LA EXPERIENCIA DIALÉCTICA COMO TOTALIZACIÓN: EL NIVEL DE LO CONCRETO, EL LUGAR DE LA HISTORIA

El grupo se produce con la disolución más o menos profunda de los colectivos y en la unidad de una *praxis* común. Y el objeto de esta *praxis* sólo puede ser definido en función de otros grupos mediados o no por series, de una reunión inerte, mediada o no por otros grupos, de una materia trabajada, mediada o no por series y grupos.

Pero si el colectivo del cual ha surgido el grupo tiene, aun cuando sólo sea superficialmente, la marca de su *praxis* disolvente, inversamente el resultado de la acción común se vuelve necesariamente —cualesquiera que sean sus otras características— una determinación del colectivo y de la materia trabajada; la realidad objetiva del grupo (su objetivación práctica) es, pues, en cierta forma, el colectivo y lo inorgánico. Con otras palabras, si consideramos a la *praxis* del grupo fuera de él en el medio transcendente de su objetivación, veremos que se define simultáneamente por tres características principales: 1º) Realiza prácticamente realidades nuevas y unificadoras en la materialidad social y física que constituye su campo práctico; produce *directamente* en los grupos aliados o antagónicos que le rodean ciertas modificaciones *sufridas* y reasumidas en el curso de modificaciones internas, *indirectamente*, por su sola presencia en el campo común (en tanto que es campo práctico para cada comunidad en diversos niveles) de las transformaciones *a distancia*, es decir, de las modificaciones inducidas y reasumidas por los grupos lejanos a través de la transformación totalizadora del campo; como el campo es, en efecto,

unidad sintética de totalización práctica, la aparición a distancia para cada grupo de otro grupo como retotalización no totalizable de todo lo diverso (y como reacondicionamiento totalizador de los elementos, los unos por los otros, en una especie de autonomía fugitiva y temible) introduce, por lo menos a título de significación irrealizable, la permanente amenaza de una *alteración radical de todas las referencias interiores en el sistema* y, a través de esta alteración, la modificación del grupo mismo *por la totalización retotalizada.* Poco importa de momento si el conjunto de estos resultados prácticos representa un fracaso parcial o un éxito. Lo que es evidente es que la *praxis* tiene una eficacia directamente ligada a su objetivo concreto y que las distintas acciones que aquí ejerce están unificadas en el interior del campo común *en todos los niveles de experiencia* y *por todos los grupos presentes.*

2º) Estos resultados sintéticos están necesariamente *alienados,* aunque el momento en que se descubre la alienación no sea necesariamente aquél en que se realiza la objetivación. La alienación de la libre *praxis* solitaria —en tanto que se produce en el campo práctico-inerte— es necesariamente inmediata, ya que esta seudo soledad es por sí misma un estatuto de impotencia realizado por la mediación de lo inorgánico. Pero la objetivación de la *praxis* común se puede realizar como éxito en lo inmediato: al ser el grupo la negación de la impotencia, su éxito está condicionado por la relación de las fuerzas enfrentadas. Un ejército puede aniquilar al ejército enemigo y ocupar totalmente el país conquistado. Sin embargo, en la medida en que esta *objetivación* acaba por volverse objeto inerte y realidad particular en el seno de la totalización en curso, necesariamente tiene que ser robada y alienada. Los grupos —aun vencidos— que ocupan el campo práctico bastan para falsificar el campo mismo, para darle una auténtica polivalencia que prive al objeto de toda significación unívoca e indiscutible. Dicho de otra manera, el objeto producido es pluridimensional por sí mismo y nada garantiza que estas significaciones no sean contradicciones. Sabemos además que se presentan en el grupo como significaciones inefectuables, y que remiten a un *en-otro-lugar.* El objeto vuelve marcado por la totalización en curso de los grupos totalizadores, por una

reciprocidad indirecta y antagónica: el campo común como inseguridad pluridimensional se vuelve mediación entre el objeto y el grupo; pero como la verdad del grupo está en su objeto, la pluralidad práctica de las dimensiones objetivas de la cosa realizada se vuelve sobre la comunidad activa para modificarla a su vez, en la medida en que su victoria ha modificado a las otras comunidades. Esto no significa en absoluto, *sino todo lo contrario,* que haya que volver al escepticismo histórico, pero tenemos que comprender que la integración de estas significaciones múltiples no se puede llevar a cabo sino con una perspectiva que permita integrar a todos los grupos del campo común y a todas sus determinaciones prácticas, es decir, *con una perspectiva histórica.* Pero de una manera o de otra, aunque sobreviva el grupo a *este* éxito práctico, aunque se organice y se mantenga, hay que renunciar a la idea de que la humanidad se historializa en el curso de una misma temporalización empezada con "los primeros hombres", y que acabará con "los últimos"; la experiencia dialéctica prueba que, a falta de un hiperorganismo temporal, también aquí hemos dado a la totalización diacrónica el aspecto de una libre temporalización individual. La ilusión de la dialéctica constituida es la humanidad como *un* Hombre. De hecho, hay *varias* temporalizaciones; y hablo aquí de las multiplicidades diacrónicas que son las generaciones. Y cada generación es el producto natural y social de la generación anterior; pero cada una se separa de la precedente y supera como *condición material de su praxis* a la objetivación de la *praxis* anterior, es decir, al ser de la generación precedente, en tanto que este ser, por esta superación, se ha vuelto objeto inerte que se tiene que retocar. El desarrollo temporal del proceso objetivo al que ha dado nacimiento el grupo, se le escapa enteramente a medida que nos alejamos del momento en que lo ha realizado una *praxis*: se vuelve condición de una nueva *praxis* convertida en objeto en el interior de esta *praxis,* condición de una condición, material, etc. No significa esto sin duda que las nuevas generaciones puedan asignarle por su *praxis* propia una significación y una utilidad *cualquiera;* quiere decir, por el contrario, que sus características objetivas, por muy rigurosas que sean, sólo tendrán su pleno sentido en el curso de un proceso de desarrollo dialéctico (de síntesis totalizadora de circunstancias

diversas), que, *siendo dialéctica,* tiene que ser al mismo tiempo inflexible y, según el punto de vista de la primera generación, perfectamente imprevisible (por lo menos a partir de cierto lapso, variable según las circunstancias). Esta pluralidad de las temporalizaciones y esta unificación temporal (unificación sintética del antecedente por el consecuente, reunificación actual de la nueva multiplicidad a través de los antiguos cuadros) consituyen de hecho la evolución de la humanidad como *praxis* de un grupo diacrónico, es decir, como el aspecto temporal de la dialéctica constituida. El grupo sincrónico es trabajo de unificación de las multiplicidades simultáneas con vistas a un objetivo común. Los grupos diacrónicos son el resultado de una unificación retro-anterógrada de las temporalizaciones; la temporalidad de una nación, por ejemplo, como unidad forjada y dialéctica constituida, tiene con la temporalización viva de los individuos de una generación la misma relación que la *praxis* común con la libre práctica orgánica. Volveremos sobre ello. Lo que es seguro es que el resultado obtenido por el grupo original (es decir, primero en esta ocasión y no absolutamente) es un cuasi-objeto para los menores, que pasa progresivamente a la total inercia del objeto inorgánico; de la misma manera, la temporalización viva (o más bien, la reciprocidad mediada de las temporalizaciones) que la ha producido, se transforma por la *praxis* superadora de los recién llegados en determinación inerte y pasada de la temporalidad (como proceso forjado y unidad diacrónica). Los hijos, producidos por la *praxis* de los padres, reinteriorizan esta *praxis,* la desvían, la superan y la vuelven otra por sus nuevos resultados: la han *robado.* Y nada nos prueba que los grupos vencidos no produzcan en el cambio operado por su derrota hijos que se aprovechen de ella para aniquilar a los vencedores. La *praxis* objetivada tiene, pues, que dejarse modificar necesariamente por una doble enajenación (sincrónica y diacrónica). La victoria francesa de 1918, tan costosa, se expresa en todos los planos por una multiplicidad de transformaciones sociales. Señalaré sólo dos —y tal vez no de las más importantes— para ilustrar estas descripciones: por un lado, la primera aparición de la guerra total (llamada en aquella época guerra nacional) se expresa después de la paz con un hecho demográfico de una naturaleza casi mecánica (por lo menos

en su origen): las *clases diezmadas*; esta *práctica militar* que se ha llamado "estrategia del millón de hombres" se encuentra enajenada y pasivizada como simple *relación numérica* que caracteriza a las generaciones siguientes. Pero esta relación numérica está a su vez sostenida por las prácticas malthusianas de los supervivientes. Estas prácticas están en el nivel de la pura recurrencia —ya que son el objeto de una disposición religiosa y política—, pero con la *alteridad* del colectivo contribuyen a dar al resultado el aspecto de necesidad analítica. Las condiciones de la guerra y de la postguerra, tan distintas en Alemania, llevan al aumento de la superioridad numérica de la población alemana. La victoria de 1918 crea en el campo común de Europa la posibilidad de la derrota de 1940. Por un lado, los jóvenes franceses nacidos entre 1914 y 1920 encontraban en su infancia la guerra detrás de ellos como un objeto monstruoso producto de la locura paterna. La superaban en su mayor parte adoptando la postura de un pacifismo militante o un sueño de paz universal, precisamente porque había terminado con la victoria; la derrota alemana, por el contrario, era superada como rebelión contra los padres vencidos y como deseo de desquite en los jóvenes alemanes *con la práctica del nazismo.* Esta inversión señalada con frecuencia manifiesta, pues, una enajenación doble (sincrónica y diacrónica) de la victoria francesa. La acción del grupo está, pues, entregada a la enajenación sincrónica [1], salvo en la hipótesis de que la comunidad práctica se identificase con la cantidad total de los individuos del campo común; está entregada sin restricciones a la enajenación diacrónica. A partir de este punto se ve renacer, en el nivel de la *praxis* del grupo, a las contrafinalidades que desgarran el campo común (las clases diezmadas, en tanto que producidas por la mediación del malthusianismo como recurrencia, se manifiestan como contra-finalidad de la guerra sin límites y la victoria, su objetivación).

3º) Pero fuera de estas interacciones, la acción del grupo es por sí misma una transformación radical del estatuto común en la medida en que los resultados, sin perder su unidad

[1] No quiero decir con estas palabras que la enajenación tenga que seguir inmediatamente a la acción, sino que se producirá durante la temporalización histórica del grupo y de su generación.

sintética, se imprimen en la materia inorgánica o se vuelven determinación rigurosa de un colectivo (o de cualquier concreción práctico-inerte). La unidad práctica del grupo y la libre inercia juramentada de sus miembros se le reflejan como la pasividad inorgánica de una materialidad física o humana pura que retiene en ella y en la exterioridad de sus partes la falsa unidad de un sello. El grupo se había constituido contra la recurrencia; se vuelve medio de determinar un proceso serial por el conocimiento y la aplicación de las leyes de alteridad. Hemos visto elevarse la serialidad, como una parálisis, desde las reuniones extero-condicionadas hasta el soberano. Pero el avatar de los poderes sólo es un caso particular. Como regla general, el grupo desarrolla contra-finalidades que se le escapan en la medida en que actúa sobre lo inorgánico, directamente o por el intermedio de los colectivos, y en la medida en que actúa indirectamente en los grupos provocando un proceso serial en una reunión. Tales son finalmente los límites de su *praxis*. Nace para disolver a las series en la síntesis viva de una comunidad, pero el insuperable estatuto de la individualidad orgánica le cierra el camino de su desarrollo espacio-temporal, encontrando su ser, fuera de sí, en las determinaciones pasivas de la exterioridad inorgánica que quería suprimir en sí mismo. Se ha formado contra la enajenación, en tanto que sustituye al campo libre del individuo por el campo práctico-inerte; pero no escapa a ello, lo mismo que el individuo, volviendo a caer en la pasividad serial. Hemos visto la institucionalización como práctica petrificada. Pero si hacemos una simple investigación del campo social que nos rodea, encontraremos muchos ejemplos de una petrificación aún más avanzada: llevado al límite, el grupo (como *praxis* de extero-condicionamiento) se confunde rigurosamente con su objeto; es decir, que no es su *praxis* sino él mismo quien pasa a formar parte enteramente del ser objetivado. Cito, particularmente, la siguiente encuesta hecha por unos sociólogos americanos a propósito de los empleados de comercio. Se ha mostrado en encuestas recientes, en los Estados Unidos, la conducta práctica del empleado de comercio, agente integrado de un grupo económico organizado. El verdadero aprendizaje que tiene que aceptar hoy le da técnicas de manipulación: el cliente (como objeto serial) tiene que ser manipulado como

un aparato complejo según ciertas formas de empleo fundadas en determinadas leyes (igualmente seriales). Pero para manipular a sus clientes, el empleado aprende a manipular*se* (cambiar el humor, dar la razón al cliente, etc.) y la operación se descubre como la misma. Porque finalmente manipular*se* —como nos muestra la encuesta—, *para el empleado, y sin ninguna duda*, es *haber sido manipulado* (aprendizaje) para afectarse autodeterminaciones prácticas en circunstancias definidas y con un fin definido. Esta manipulación como determinación en *exis* del ser-manipulador remite a dos indefinidos de serialidad, uno vertical (el grupo jerarquizado, manipulaciones de manipulaciones, etc.) y el otro horizontal (la serie exterior de los manipulados). Pero cada uno de ellos remite al Otro y finalmente la manipulación, que al principio es una simple técnica para tratar al Otro en tanto que Otro [1], se vuelve la ley universal de la alteridad. La única diferencia entre el grupo manipulador y la serie manipulada es que en ésta la alteridad es ley constitutiva del campo práctico-inerte, mientras que en el grupo es la exteriorización radical de una *praxis* organizada en interioridad pero que se ha dejado definir totalmente por su objeto.

Naturalmente, la vuelta del grupo al estatuto colectivo no se efectúa necesariamente en tal o cual lapso definido. Quienes lo deciden son el conjunto del proceso histórico y la singularidad de la empresa: pero de todas formas, si el grupo no se disuelve antes, la temporalidad constituida tiende a realizar la equivalencia del grupo como instrumento inerte de acción pasiva y de la reunión como fin, razón y medio de esta unión práctico-inerte. Podría mostrarse fácilmente —pero no es nuestro tema— cómo la práctica generalizada del extero-condicionamiento tiende a constituir, en las sociedades económicamente adelantadas, una nueva objetividad del objeto social como objeto de condicionamientos exteriores e infinitamente infinitos, siendo cada uno de ellos inducidos a otros

1 Se trata de persuadir al cliente de que compre lo que compra el Otro: ese *objeto* que rechaza como individuo privado. Hay que disimular esta *privacy* tratándole como a Otro, y, para lograrlo, hay que acercársele como ese Otro. La manipulación consiste en producirse como el Otro para remitir al cliente a su alteridad a través de la reciprocidad simple de las relaciones.

objetos por otros condicionamientos. La destrucción absoluta, hasta en los grupos de condicionamiento (grupos de poder, grupos de informaciones, grupos de presión, etc.) de la *praxis* común y totalizadora, su metamorfosis (por esclerosis del grupo y multiplicación de las series) en unidad fugitiva de alteridad tiene como efecto disolver a la *praxis* unitaria de manipulación en las multiplicidades horizontales y verticales de la serialidad infinita. En este nivel, la imagen de la individualidad orgánica como esquema insuperable de la dialéctica constituyente y constituida se ha disuelto o se mantiene como encrucijada de las serialidades; pero la estructura dialéctica de la acción se ha inscripto a su vez en la inercia como ley suya de exterioridad; hemos visto ya, con el ejemplo de Taylor, cómo podía dividirse y redistribuirse una operación dialéctica gracias al análisis de la Razón positivista entre puras inercias inorgánicas (máquinas especializadas). La total objetividad del hombre por sí mismo, en tanto que es un *Ser-Otro* por y para el Otro, aún no ha sido reinteriorizada como pura condición superada de una acción dialéctica y unida de integración; por el contrario, toda utilización del *campo otro* transforma al grupo en Otro, es decir, en unidad práctico-inerte de alteridad. Este problema histórico y práctico no nos interesa aquí, aunque sea de un interés capital con la perspectiva de nuestra acción real de hombres concretos. Lo que me importaba a través del triple carácter de la *praxis* realizada era conducir al grupo al cabo de sus avatares, es decir, verle disolverse en la serialidad.

En efecto, esto es lo que nos permite desembocar finalmente en lo concreto, es decir, acabar la experiencia dialéctica. Nos encontramos ahora no ante lo concreto verdadero, que sólo puede ser histórico, sino ante el conjunto de los cuadros, de las curvaturas, estructuras y condicionamientos formales que constituyen el *medio formal* en el cual se tiene que producir necesariamente lo concreto histórico. O más bien —porque nada está *establecido*, salvo el *ser pasado*— encontramos finalmente el conjunto de las estructuras del *ser superado* que supera la *praxis* histórica, produciéndose como dialéctica constituida según las leyes que impone la dialéctica constituyente a partir de *este* ser-superado, para constituirse como condiciones de una nueva *praxis*, con el mismo estatuto *de ser-superado*. Y si se pregunta por qué está *acabada* (es decir, ya que es *también* una *praxis*, cumplida, totalmente identificada con sus resultados) la experiencia fundamental en tanto que tal, contestaremos que el criterio evidente de su valor totalizador es su circularidad. En efecto, hemos visto al individuo como realidad abstracta encontrar sus primeras características más concretas en la enajenación en lo práctico-inerte; pero éste, como espesamiento no-dialéctico del Ser, ha dado lugar a que se invente la socialidad como trabajo en común de los grupos sobre las series, reaparición de la libertad enajenada como violencia recreada sobre la necesidad. Y esta *praxis* común daba su verdad práctica al campo de las serialidades: lo descubría y lo constituía como *lo que tiene que ser disuelto*. Pero el estudio de las diferentes estructuras, en el orden de la complejidad creciente, nos ha mostrado la reaparición de la inercia en el grupo, primero como libre violencia de las libertades contra ellas mismas para encontrarse un *ser común* en una inercia forjada recíprocamente. Es lo que hemos llamado libertad como necesidad. A partir de aquí, esta necesidad libremente consentida por la presión de circunstancias cada vez más urgentes y en el medio de la rareza, se vuelve, por la propia fuerza de la inercia, fe jurada, agente de reexteriorización de la interioridad (relaciones organizadas, relaciones institucionalizadas), hasta que el modo más extremo de la exterioridad (institución) produzca en su propio estatuto institucional las condiciones y los medios de la reinteriorización. De hecho, la prosecución de la experiencia dialéctica nos ha mostrado a la soberanía como agente de petrificación, como consecuencia y factor esencial de un acrecentamiento de la serialidad. Por lo demás, esta serialidad no es simplemente el desarrollo formal de la inercia juramentada en unas condiciones materiales que lo exijan (separación, etc.); en la medida en que el grupo se constituye en relación directa con las reuniones inertes, la alteridad se eleva en él a partir de su material. Pero de la misma manera que el grupo como reciprocidad *trabajada* es un producto del hombre y no algo dado por naturaleza, su acción sobre las series produce esta serialidad trabajada que hemos llamado extero-condicionamiento. La diferencia tiende, pues, a anularse entre un grupo cuya unidad se vuelve cada vez más semejante a un sello puesto en una

cera humana que se está fijando y una reunión cuya inercia se vuelve fuente de energía, en tanto que se puede aprovechar para acciones seriales por una falsa unidad inducida en el seno de la serialidad. Parece, pues, que hemos abandonado los colectivos en el momento en que el grupo se separaba de ellos y que el intento común (por su semifracaso: éxito —o posibilidad de éxito— práctico, fracaso ontológico) nos ha llevado a ellos rigurosamente, en la medida en que la necesidad de la libertad implicaba la enajenación progresiva de la libertad a la necesidad. Sin embargo, en el término de la experiencia no descubrimos los colectivos tal y como los hemos dejado; la simple constitución de un grupo en la superficie epidérmica de una serie constituye en las otras capas de serialidad una especie de unidad abstracta y privativa (la de los no-agrupados); las prácticas y manipulaciones ejercidas por el grupo en cualquier momento de la experiencia diferencian a ciertos sectores de las series utilizando la recurrencia como síntesis engañadora con forma de extero-condicionamiento; finalmente, los grupos petrificados vuelven a caer en la serie *con su unidad práctica* convertida en sello inerte de la pura exterioridad; de esta manera, todas las series soportan y serializan las significaciones (totalizaciones muertas convertidas en falsas totalidades), como soporta la materia trabajada a las determinaciones producidas por el trabajo o, si se prefiere, las series, en determinados sectores, se han vuelto materialidad inorgánica y trabajada.

Si tomamos al grupo en su origen profundo, no hay duda —cualquiera que sea el fin manifiesto— de que se produce por el proyecto de arrancar a la materia trabajada su poder inhumano de mediación entre los hombres para darlo, en la comunidad, a cada uno y a todos, y para constituirse, en tanto que estructurado, como ocupación de la materialidad del campo práctico (cosas y colectivos) por la libre *praxis comunizada* (juramento, etc.). A partir de su primera aparición como erosión del colectivo, podemos ver —empleando la terminología marxista— cómo el proyecto arranca al hombre del estatuto de alteridad que hace de él un producto de su producto, para transformarle *en caliente* y por las prácticas apropiadas en *producto del grupo,* es decir —en tanto que el grupo es libertad—, *en su propio producto.* Esta doble empresa concreta

se realiza, claro está, en circunstancias definidas y en el marco fundamental de la necesidad y de la rareza. Pero aunque sea indispensable y riguroso (directa o indirectamente) el condicionamiento por la necesidad, no basta —simplemente, porque se trata de un desarrollo dialéctico, que se afirma y se pierde en el ser antidialéctico de lo práctico-inerte y que se produce, de nuevo, como negación de este ser— para *explicar,* en el sentido de la razón positivista, la constitución de *esta realidad misma* que se llama el grupo. Y por lo demás hemos visto cómo las amenazas o las necesidades provocan una unidad negativa en determinadas capas de la reunión inertes en tanto que ya están unificadas (por el enemigo, por una amenaza natural aunque totalizadora, etc.); a partir de estas significaciones abstractas de unidad sintética se da en cada Otro la posibilidad de liquidar en sí al Otro. En la impotencia serial, la posibilidad negativa del grupo se produce en todas partes como lo que niega esta impotencia o lo que esta impotencia hace provisionalmente imposible. El grupo se define y se produce no sólo como instrumento, sino como *modo de existencia*; se propone para él —en la rigurosa determinación de su tarea transcendente— como el libre medio de las libres relaciones humanas; a partir del juramento, produce al hombre como libre individuo común, confiere al Otro su nuevo nacimiento: el grupo es así a la vez *el medio* más eficaz de gobernar a la materia circundante en el marco de la rareza y *el fin absoluto* como pura libertad que libera a los hombres de la alteridad.

Estas observaciones tienen como fin mostrarnos la reciprocidad fundamental del grupo y del colectivo; en efecto, como el grupo se constituye con los *Otros* del colectivo, todas las características sufridas y exteriores del colectivo pasan al grupo mismo, se interiorizan y, asumidas por el juramento, lo determinan en interioridad. El partido revolucionario que tiene que liquidar prejuicios y tendencias ideológicas (introducidas por medio de la propaganda en la clase explotada por la clase explotadora) se formará por la unión de los explotados que están determinados por esta ideología y por estos prejuicios. Este pasivo, en el dominio concreto del grupo, se presenta como el Ser-Otro que sigue siendo inercia en el seno de cada uno y que tiene que ser liquidado como tal, por cada uno y por organizaciones especializadas. El volver a tomar en libertad

—en este ejemplo negativo— se caracteriza, pues, por una modificación del grupo para liquidar la característica heredada. En este sentido, puede decirse que el enredo de las determinaciones pasivas, tal y como constituye al colectivo, está reproducido enteramente *en el grupo* como perspectiva de acciones sobre sí (positivas y negativas) en el marco de lo objetivo transcendente. Toda la temporalización de una comunidad práctica se caracteriza *desde el interior* por la evolución de las alteridades reestructuradas en tanto que ésta está condicionada por la práctica (es decir, por la acción sobre el objetivo y por las reacciones de éste). De tal manera, la Primera República francesa fue proclamada por los monárquicos. O más bien, las Asambleas, los clubes, etc., descubrieron su monarquismo como inercia inadvertida en el momento de la fuga a Varennes y, a lo largo del año siguiente, de las clasificaciones, de las liquidaciones, de los cismas y de las depuraciones condicionadas por el movimiento mismo de la Historia, condujeron a esos grupos de poder y de presión *a volverse republicanos por la proclamación de la República.* Inversamente, la serialidad, en tanto que el grupo *ha surgido de ella,* está determinada en profundidad por esta exfoliación. La unidad del movimiento de agrupamiento está aprehendida en alteridad y negativamente: da miedo, cada *Otro* se imagina que le harán pagar por los Otros; la acción espanta a los entumecidos. Pero, al mismo tiempo, establece su propia legitimidad, ya que reafirma su libertad y, simultáneamente, designa a la *exis* del Otro como conjunto inerte (que se tiene que liquidar o reasumir en la libertad) que lo desliza en la serialidad. Ahora bien, la enajenación del Otro está sostenida y vivida en cada uno por una libertad enajenada. Enajenada en su objetivación, en sus resultados, etc., pero libre y constituyente, en tanto que se pierde para que el Otro exista. El grupo es, pues, para cada libertad práctica que se agota produciendo la necesidad como enajenación, libre posibilidad de integración (podemos unirnos a él, inscribirnos en él). Entonces, bajo la alteridad, recurre a la decisión de cada uno. De tal manera, y según las circunstancias y la Historia particular, éste, en la serie, comenzará por sí mismo y para sí mismo (a través de la mediación del grupo) una liquidación de alteridad; y este Otro, que rechaza ferozmente al grupo, tiene que asumir la alteridad *como si*

fuese el resultado de una libre *praxis* común: se tiene que conducir como si el *Ser-Otro* fuese un sistema de valores y una organización práctica; refleja así negativamente la acción del grupo y contribuye a disolver la alteridad.

Entre los grupos y las serialidades, tienen, pues, lugar concretamente intercambios dialécticos de naturaleza osmótica: la serie infecta al grupo con su pasividad, que él interioriza y transforma en instrumentalidad o que acaba por destruirle; el grupo, bajo todas sus formas, obliga al estatuto de alteridad a salir de lo inmediato, determina una *reflexión* en lo colectivo en tanto que tal. Pero no olvidemos que la relación recíproca es posible: la serie se puede manifestar por medio de agitaciones aún parceladas con las que se acerca al punto en que se disolverá en un grupo; puede así ejercer una presión real sobre la comunidad activa que la "representa", y el grupo en vías de petrificación puede ser por su inercia misma un obstáculo para la disolución de la serialidad en el colectivo. De todas formas, un grupo director en tanto que extracción epidérmica del colectivo, determina en él una doble estructura de unidad: una, positiva aunque ilusoria, es el espejismo de la totalidad en el medio del extero-condicionamiento; la otra, real aunque negativa y ambivalente, es la totalización de los no-agrupados por su no-pertenencia al grupo que finalmente tiene que vivir en cada uno como impotencia por superarse (negación de la totalización negativa) o rechazo práctico de adherirse al grupo (constitución de la alteridad en lugar práctico y totalizador de interioridad: contra-grupos [1]).

[1] Los contra-grupos no son grupos, a menos que el soberano los integre en los aparatos de constreñimiento. En sí mismos, *por su reunión* constituyen el espejismo de un grupo adverso. Pueden presentarse, aquí o allá, como grupos dirigidos (con guías, organizadores, etc.). Pero a pesar de estos atributos de la totalización práctica, su estructura sigue siendo serial. Si entran en contacto con un grupo antagónico (pero *verdaderamente* práctico), son dispersados inmediatamente. La diferencia con la serialidad pura proviene sólo de que al ir cada uno al paso de los Otros y finalmente *al paso otro,* acaba por afectarse de una alteridad práctica y asumida. Pero estas dos características, "práctica" y "asumida" son inducidas: es la libre *praxis* la que obliga a la inercia desde fuera a que se vuelva acción negativa, y la interiorización de esta determinación se vuelve alteridad asumida. De hecho, nada está asumido: simplemente, se sigue siendo otro y, *en tanto que Otro,* se trata de impedir la disolución de las series *en los Otros.*

A través de su degradación y de su nueva caída en la serialidad, el grupo determina, pues, la distancia de las variaciones seudo sintéticas o negativamente sintéticas en el colectivo. La unidad inducida y fantasmal del colectivo de donde acaba de arrancarse un grupo en fusión —como unión inmediata de la impotencia con la acción, de la libre *praxis* con la alteridad sufrida, etc.— es totalmente diferente de las unidades de extero-condicionamiento. En efecto, un grupo restringido, en tanto que sabe producirlas según la regla, puede utilizar por estas últimas la enorme potencia de una serie indefinida (en el sentido propiamente físico de transmutación de energía) para llevar a cabo transformaciones definidas del campo social por medio de unas máquinas. El grupo, *como praxis*, se reproduce, pues, en todos los niveles de profundidad con el estatuto que corresponde a cada uno de ellos, aquí extero-condicionamiento, más abajo serialidad bruta, aún más abajo estricta equivalencia orientada de dos estados físico-químicos.

Para resumir los párrafos precedentes bastará con decir que la dialéctica constituida se presenta como una doble circularidad. La primera circularidad es de orden estático: vemos, en efecto, que las estructuras y las líneas de acción del grupo están definidas por las características del colectivo de que se acaba de separar; al mismo tiempo, el grupo se reproduce en su relación práctica con el colectivo como alteridad dirigida y utilización de la actividad pasiva en todos los niveles de profundidad, hasta volverse pura y simplemente *el movimiento de la máquina* y el ritmo de la producción [1]. La segunda circularidad es ese movimiento perpetuo que degrada pronto o tarde a los grupos en acto y hace que vuelvan a caer en el colectivo. Recuerdo aquí que esta circularidad no está condicionada más que por el movimiento de la Historia y que los grupos pueden surgir del campo práctico-inerte o reabsorberse en él, cualquiera que sea su estatuto y sin que una ley cualquiera y formal les obligue a pasar sucesivamente por los diferentes estatutos que hemos descrito. Un grupo en fusión se puede disolver en el acto o estar en el origen de un largo des-

1 En la totalización del campo común, cada grupo encuentra también su objetividad en cada grupo antagónico o aliado. Pero esta circularidad horizontal es demasiado evidente para que necesitemos detenernos en ella. Lo que para nosotros cuenta es la circularidad vertical.

arrollo que conduzca a la soberanía; y en el complejo mundo que entrevemos, el grupo soberano puede surgir, a su vez, directamente del colectivo mismo (o más bien de su sector de extero-condicionamiento). Simplemente, su aparición no puede producirse realmente si no están dadas simultáneamente en su condicionamiento recíproco todas las reglas formales del estatuto (separación, institución, exteriorización de las prácticas, reinteriorización por el tercero insuperable). Pero esto no tiene que sorprender y el conjunto histórico decide sólo si el grupo surge *ya medio petrificado*, porque en la realidad concreta, es decir, en cada momento de una temporalización, *todos los estatutos de todos los grupos*, vivos y muertos, y *todos los tipos de serialidad* (con todas las unidades inducidas ilusorias o reales, negativas y positivas) están dados conjuntamente como entretejidos de relaciones rigurosas y como material dispersado de la totalización en curso. Cada grupo juramentado que se forma así libremente a expensas de una serie remite necesariamente *en sí mismo* a estructuras menos diferenciadas y, finalmente, al grupo en fusión que es su forma fundamental y su garantía. Pero la *fusión* como momento totalizador del tercero regulador-regulado se ha formado en el juramento mismo, o más bien en el momento de la decisión de jurar. El primer tercero que eleva la mano crea en el acto para la serie la ocasión de disolverse en todas partes, disolviéndose *por el juramento como ubicuidad*. No se ha saltado la etapa: se produce como fundamento inmediato de la segunda etapa (y ésta de la tercera, etc., si tiene lugar). Igualmente, fusión y juramento sostienen con su violencia salvaje y disimulada el leve lazo contractual de un grupo en vías *de organización*: se les volverá a encontrar, en efecto, en las intransigencias del colega y del jefe, en período de modificación. Además hay que añadir que —aunque cada forma de grupo sea por sí misma un producto *inventado*, creado por el trabajo humano— cada una se *reproduce* siempre en campos práctico-inertes y en campos comunes ya determinados por formas análogas (muertas o vivas) y bajo la influencia directa o indirecta de su presencia. Acabamos de ver, en efecto, que un grupo cualquiera, cualquiera sea la forma bajo la cual aparece, no puede producirse sin influir en todos los campos sociales, y que la serialidad misma está determinada —negativa o positivamente— por es-

quemas unitarios que volverán a ser tomados por el movimiento práctico de reagrupamiento. Es esta doble circularidad estática y dinámica, en tanto que se manifiesta en las relaciones giratorias en todos los niveles de todas las concreciones sociales, la que constituye el momento terminal de la experiencia dialéctica y, al mismo tiempo, la realidad concreta de la socialidad.

Este momento concreto de la experiencia reintegra todos los momentos abstractos que hemos alcanzado y superado uno tras otro; los vuelve a colocar en el seno de lo concreto en su función concreta. Y, ante todo, la libre *praxis* del individuo aislado pierde su carácter sospechoso de robinsonada: *no existe* el individuo aislado (a menos que se tome la soledad como una estructura particular de la socialidad). Pero en la totalización histórica, la desaparición real del individuo aislado en beneficio del *Otro* o del individuo común se hace sobre la base de la *praxis* orgánica como dialéctica constituyente y como mediación (en otro nivel) entre la función y el objeto transcendente. Nunca ni en ninguna parte *encontraremos* aislado al individuo, sino implícita y negativamente como relatividad de la dialéctica constituida, es decir, como ausencia fundamental de un estatuto ontológico de grupo y como exilio giratorio de individuos comunes (Fraternidad-Terror) y en la paradoja consistente en que el grupo quiere disolver a la multiplicidad de las personas en el culto de la personalidad. Sabemos ahora que la dialéctica concreta es la que se descubre a través de la *praxis* común de un grupo; pero también sabemos que la insuperabilidad (por la unión de los individuos) de la acción orgánica como modelo estrictamente individual es la condición fundamental de la racionalidad histórica, es decir, que hay que relacionar a la Razón dialéctica constituida (como inteligibilidad viva de toda *praxis* común) con su fundamento siempre presente y siempre oculto, la racionalidad constituyente. Bajo esta limitación figurada y permanente que remite del grupo a este fundamento, la comunidad *no es menos abstracta* que el individuo aislado: hay pastorales revolucionarias sobre el grupo que son la exacta correspondencia de las robinsonadas.

Pero de la misma manera sería tan abstracto considerar al grupo sin las series como a las series sin los grupos. En realidad, la producción histórica de uno o de varios grupos determina un campo práctico de un nuevo tipo que llamamos *campo común*, en tanto que la serialidad define al campo que hemos llamado *práctico-inerte*. Pero la circularidad que acabamos de mostrar permite explicar ahora por qué la dialéctica se mantiene muda —como ley formal del movimiento— sobre las cuestiones de prioridad. En efecto, nada permite declarar *a priori* que la serialidad sea un estatuto anterior al grupo, aunque el grupo se constituya en ella y contra ella; no sólo encontramos los grupos y las reuniones siempre dados juntos, sino que además *sólo* la experiencia y la investigación dialéctica permitirán definir si la serialidad considerada es una reunión en lo inmediato o si no está constituida por antiguos grupos serializados. Hemos visto, en efecto, que vuelven pronto o tarde al estatuto de la inercia: ¿la serialidad es inorgánica como fundamento de la socialidad-objeto o se reduce a un polvo de antiguos seres vivos desorganizados? ¿O —como lo aprehendemos en la experiencia cotidiana— no hay un doble movimiento perpetuo de reagrupamiento y de petrificación? No importa mucho: lo esencial era que se fundara la inteligibilidad de estos posibles, y lo hemos hecho.

En este nivel hay que observar además que las formas complejas que toman, en y por la circularidad, lo que se ha convenido en llamar las *realidades sociales*, no se contienen necesariamente en un nivel de inteligibilidad único y definido o no se dejan encerrar en determinado estatuto práctico-ontológico. Ocurre esto no sólo porque el grupo contiene un destino de serialidad en el momento mismo de su totalización práctica, ni tampoco porque tal serialidad en tal circunstancia se puede transformar en comunidad; lo que sobre todo cuenta es que el grupo quede señalado por la serie, que se vuelva su realidad en el medio de la libertad y que la serie esté determinada hasta las capas totalmente inorgánicas de lo práctico-inerte por la autoproducción soberana del grupo. Hay que concebir, pues, un estatuto específico para determinadas realidades cuya unidad real se manifieste como lazo de interioridad entre multiplicidades *comunes* y *multiplicidades seriales*. Es éste el caso, por ejemplo, de las clases sociales (en tanto que se definen en el interior de un régimen de explotación [1]). He-

[1] Sin embargo no sería el de clases tales como las que define el sociólogo o el etnógrafo cuando estudia una sociedad "primitiva".

29 tomo

mos mostrado cómo el ser-de-clase (en el caso de la clase obrera, por ejemplo) se definía por la serialidad de impotencia en tanto que calificada y determinada por exigencias práctico-inertes: la relación primera y negativa del obrero con la máquina (no-posesión), el engaño del contrato libre y el trabajo que se vuelve fuerza enemiga *para el trabajador*, a partir del sistema del salario y del proceso capitalista, es cosa que se realiza en el medio de la dispersión serial y de las reciprocidades antagónicas en el mercado del trabajo. La enajenación como proceso real y riguroso en el interior del sistema se produce en y por la *alteridad* como recurrencia infinita: concreta esta estructura abstracta en un movimiento histórico perfectamente concreto; pero este esqueleto dispersivo es necesario para esta concreción, como relación de impotencia fugitiva de los trabajadores entre sí. La industrialización produce su proletariado, lo saca de los campos, regula la natalidad obrera; pero el estatuto de impotencia se realiza, tanto aquí como en otras partes, por la serialización de los proletarios.

Sin embargo, este estatuto serial y práctico-inerte no podría producir una *lucha* de clases si la posibilidad permanente de disolver a la serie no le estuviese dada a cada uno; y hemos visto aparecer una primera determinación abstracta de esta unidad posible por el interés de clase, como posible negación del destino. De todas formas, la trasformación de la clase en grupo actualizado no se ha realizado nunca en ninguna parte, ni siquiera en período revolucionario. Sabemos que de hecho la serialidad se mantiene, perpetuamente corroída por los grupos de acción que se constituyen a distintos niveles y persiguen objetivos variables. La organización sindical, como hemos visto más arriba, es típica del grupo organizado que se vuelve institucional y soberano (corriendo el riesgo permanente de burocratizarse). No hay duda sin embargo de que vuelva a tomar en su libre producción las características inertes que definen, en la insuperabilidad, al ser-de-clase de los obreros. Hemos tratado de mostrarlo particularmente con el anarco-sindicalismo. Esta constitución reasumida —en general, en la ignorancia— contribuye a prescribir límites de inercia a la acción común: también lo hemos visto. Entonces no hay duda de que la clase entera está presente en el grupo organizado que se ha constituido en ella; y que su serialidad de colectivo es, como limi-

tación, el ser inorgánico de su comunidad práctica. Se trata de *la clase* en sus dos formas y la comunidad no se tiene que considerar como un modo spinozista del proletariado-sustancia, ya que por el contrario se ha constituido como su *aparato práctico*. Pero la relación de estos aparatos con la serie de la que emanan es más compleja de lo que se puede creer. Sabemos que depende de los medios de producción; pero para los capitalistas es necesario transformar estos medios sin cesar. El lazo cambia con los tipos de máquina. De hecho, antes del 14, y sobre la base de la máquina universal, vemos que la práctica sindical está definida por los obreros mismos, *en tanto que ejercen su oficio*; la disolución de las series parece ser, pues, un hecho consumado. En realidad la unión se hace en la cumbre: es la de la élite obrera (los obreros calificados producidos por la máquina universal); por otra parte, cada uno de ellos, como miembro del soberano, agrupa en su derredor a los peones que le ayudan a hacer su trabajo. Pero con ellos no forma una comunidad práctica auténtica (en la lucha sindical), porque no han constituido ellos mismos un grupo y porque no lo han producido a partir del seno del grupo, como soberano instituido. En realidad, los sindicatos como unión de la élite se han constituido la soberanía propia en el mismo acto que les ha producido; y esta soberanía, en relación con los peones, no es ni legítima ni ilegítima; es un hecho de otro mundo (el del grupo) el que produce su propia legitimación en este otro mundo y que es aceptado por la impotencia en el universo serial. Sus peones, agrupados desde fuera por el obrero señor, siguen siendo seriales: primero entre ellos, luego en relación con los otros señores (que, como grupo conductor, les han negado el ingreso en el sindicato), finalmente en relación con los otros peones (en los otros talleres, en las otras fábricas), que sólo se han unido a ellos por la mediación de un grupo del cual no forman parte ni los unos ni los otros. Lo que significa que son seriales por partida doble: seriales en tanto que la explotación se funda siempre sobre el antagonismo competitivo y en su impotencia; seriales en tanto que la obediencia y la confianza de los otros peones con respecto a los soberanos condicionan *aquí* su confianza (participación en la huelga, etc.). Sería, pues, un error pretender que, en los primeros años de este siglo, la clase obrera francesa hubiese pro-

ducido por sí misma sus aparatos de protección y que el militante sindicalista (como individuo común de la *clase-unidad práctica*) no se distinguiese del obrero (como miembro de la serialidad pasiva y explotada). En realidad, una determinada categoría de obreros —los señores— se constituyó como grupo soberano, *encarnación* [1] *práctica* de la clase obrera. Este grupo imponía la voluntad común por intermedio de sus agentes locales a un "sub-proletariado" no integrado, cuyo ser-de-clase era serialidad. Y la distinción entre estos dos modos era tan clara que los sindicatos no vieron nacer, en medio de sus peones y partiendo de ellos, a los nuevos obreros —productos de la segunda revolución industrial—, los O. E., que nacían de la descalificación del trabajo por las máquinas especializadas.

Con este sentido, la evolución de la clase obrera en el siglo XX, las nuevas características del trabajo (cansancio, etc.), la desaparición de parte de los calificados (en Francia), dan lugar a una nueva fórmula de unión que se ha hecho mal en oponer radicalmente a la precedente. El trabajo del militante sindicalista y el del O.E. son prácticamente incompatibles; hace falta una especialización: la clase obrera produce funcionarios * remunerados por ella. Para los conservadores, el sindicato se vuelve en seguida un grupo *extraño* a la clase obrera. Como consecuencia el funcionario ya no es un obrero: es un truismo, ya que *no trabaja* como obrero. Además, pasa a la categoría de *tercero institucionalizado* (porque es parte integrante del soberano). Pero acabamos de ver que el obrero calificado del anarco-sindicalismo sólo podría hacer un grupo de la clase decidiendo que era solamente *el obrero* y excluyendo tácitamente del proletariado al 80 % de los trabajadores. Toda la diferencia está a favor del funcionario del sindicato, que se dirige a todos y propone; en tanto que el anarco-sindicalista imponía a la mayor parte la decisión de algunos. En realidad, este funcionario escapa al estatuto obrero en la medida en que la calificación del trabajo no es ya el fundamento de las reivindicaciones; en la medida en que unos individuos intercambiables por su función encuentran que tienen las mismas necesidades; el esfuerzo del soberano para manifestar determinado autoritarismo refleja la intercambiabilidad que obliga a estrechar más la disciplina y a unas acciones verdaderamente en masa para impedir la sustitución inmediata de los huelguistas. Este autoritarismo no es más que la *Fraternidad-Terror* tal y como existe en las masas mismas cuando disuelven (huelga o manifestación) su serialidad. El funcionario es, pues, el producto de la clase obrera en tanto que ésta se caracteriza como masa; realiza en el grupo soberano una exigencia real de la situación: que los movimientos de masa constituyan grupos en fusión por liquidación de la serialidad. Él mismo, fuera de algunas características particulares debidas al conjunto sindical y al conjunto profesional que representa, no es más que la invitación soberana y abstracta a la unificación. Su universalidad —es también intercambiable, como funcionario local— es al transposición de la intercambiabilidad serializante con necesidad de totalización práctica de las masas. Se determinan así dos tiempos, según represente, en una ciudad obrera trabajando —es decir, cuando la clase es un colectivo—, la unión posible en la abstracción de su ser institucional (y se caracterice más por sus relaciones con París que por sus relaciones con la localidad), o según se vuelva, en caso de tensión, el esquema práctico y la significación de la unidad que se tiene que realizar. Por lo demás, cuando esta unidad se realiza, le deja fuera de ella: será escuchado si sus opiniones tienen el sentido del grupo constituido; superado, abandonado, si trata de desviar a éste de su camino. Convendrá, pues, considerar que la clase obrera se define según estatutos variables (ya sea en el espacio, ya en el tiempo). El sindicato *es* la clase obrera *objetivada, exteriorizada, institucionalizada,* a veces *burocratizada,* pero irreconocible para sí y realizándose como puro esquema práctico de la unión [1]. Es la soberanía de esta clase, aunque cortada de ella y produciéndose en otro lugar en el medio puro de la *praxis* común. Este *grupo* —definido por

1 Digo "encarnación" y no "representación" porque estos obreros consideran que *son* eminentemente la clase obrera en tanto que fundan aún su condenación de la explotación en la calificación del trabajo. Para ellos, el trabajador calificado es plenamente obrero (y, podría decirse, plenamente hombre); los peones son desgraciados y su condición es indigna, pero no son obreros del todo.

* Traduzco la palabra "permanent" (militante sindicalista con funciones directivas y burocráticas) por "funcionario" a todo lo largo del texto. *N. del T.*

1 Y la multiplicidad de los aparatos sindicales —en Francia, por ejemplo— transpone en la *praxis* las divisiones reales de la clase obrera

un estatuto de *separación* (funcionarios locales que "suben a París" de vez en cuando, controlados en el lugar por *missi dominici,* etc.) — vive ordinariamente sin efecto sobre las masas en fuga serial: cada agente trata —es la agitación— de determinar, en las ocasiones propicias, los torbellinos locales (mítines improvisados, carteles de propaganda, etc.); en realidad estos torbellinos son simples circuitos de recurrencia. En este momento la clase obrera existe con un doble estatuto, ya que, en la serialidad dispersiva, los delegados sindicales son una garantía *exterior* de su posible interiorización. Cuando en un período de conflictos sociales se unen los obreros de una ciudad con una decisión común (entrada en un clima de violencia, libertad, voto público, obligación para la minoría de disolverse en la unanimidad), la clase obrera de *hecho existe* como totalización práctica. Tal vez resulte desastroso que el "movimiento" no sea seguido en otras ciudades; pero, según el punto de vista formal, la sola unificación local para una *praxis* de huelga o de insurrección basta para proponer *al grupo* como estatuto posible en permanencia para el proletariado, aunque este grupo —para el proletariado actual y en la presente coyuntura— se manifieste como grupo en fusión (o lo más, juramentado), manteniendo su sistema de relaciones organizadas e institucionales *fuera de él.* En efecto, nunca reabsorbe al sindicato ni *sigue* las directivas de los sindicalistas; el funcionario del sindicato —quitando que es institucional— se parecería más bien a los agitadores a quienes el pueblo encargaba que le reflejase su pensamiento práctico, entre el 89 y el 94.

Nos veríamos, pues, conducidos —como determinación sincrónica— a considerar a la clase obrera —en tal momento del proceso histórico— *a la vez* como grupo de organización institucionalizada (los "cuadros"), como agrupamiento en fusión o juramentado (la constitución de los soviets, en 1905, aparece como un intermediario entre el grupo juramentado y el grupo organizado) y como serialidad aún inerte (en determinados sectores), aunque profundamente penetrada por la unidad negativa de los grupos juramentados. El grupo institucional, como esqueleto abstracto de la clase unida, es permanente invitación a unirse, y es ya soberanía de la clase cuando ésta es totalmente serialidad; puede reflejar después su soberanía absoluta a los grupos en fusión (y a sus desarrollos concretos) y manifestarles sus decisiones en el marco de un porvenir más alejado, en relación con objetivos no inmediatos. Pero este reflejo no se hace de un tercero regulador a un grupo del que forma parte, sino de un miembro de un grupo —en tanto que es el significante-significado de este grupo— a otro grupo que produzca por sí mismo su soberanía. Dicho de otra manera, la aparición del grupo como totalización en curso de la clase obrera —aunque sea el resultado del trabajo de los sindicatos, aunque este grupo se fije los objetivos previstos por los "órganos centrales"— tiene como inmediato resultado dejar vacante a la soberanía sindical sin por ello reabsorber al grupo institucional (servirá además para organizar materialmente la huelga y para establecer los contactos con los patronos). En efecto, es este grupo concreto el que se vuelve soberanía concreta de la clase obrera, es él el que la ejerce; a través de él, las condiciones materiales del conflicto, las relaciones de fuerza con la otra clase y los aparatos de constreñimiento que produce se definen rigurosamente y definen a la situación misma (como relación de los grupos soberanos encarnando a las clases adversas y como relación de estos grupos con las serialidades de las que han surgido). En efecto, la eficacia real de la *praxis* común dependerá aquí de la acción abstracta y totalizadora que ejerce el grupo en fusión sobre la serie que le rodea; en realidad, cada miembro del grupo es también —por cien relaciones complejas— miembro de la serie en el tiempo en que pertenece al grupo. Es lo que podemos imaginar fácilmente cuando pensamos que formamos parte de una familia, de un grupo de habitaciones, de asociaciones diversas, y, a través de todas estas comunidades más o menos inertes, de series de alteridad que se extienden por todas partes: de tal manera, su pertenencia actual al grupo de combate determina a esas series práctica aunque abstractamente; igualmente, la simple producción del grupo, en tanto que los órganos de difusión (tal vez del grupo institucional), al propagar la noticia se vuelve

(divergencia de intereses que caracterizan a determinados conjuntos parciales "en el interior" del proletariado). Lo que significa que estas divisiones, vividas en la serialidad de impotencia por los obreros mismos, se vuelven antagonismos prácticos cuando se encarnan en grupos organizados.

para cualquier *en-otro-lugar* de la serie, la reunificación práctica y soberana de la clase obrera en un *aquí*. Es entonces cuando se manifestará el conjunto del proceso por la pasividad serial de las grandes concentraciones obreras o por una agitación giratoria que empieza a disolver a la impotencia colectiva en una unificación propiamente revolucionaria. Pero lo que aquí cuenta es que la constitución práctica del grupo (es decir, el *Apocalipsis*) es —en sí misma y en su ser-fuera-de-sí— producción a distancia a través de la serie y en todas partes en ella, como ubicuidad abstracta, de un esquema de totalización (con la inflexible obligación para cada uno —incluso si, en el lugar y en la función que ocupe, su impotencia es insuperable— de asumir la serialidad o la unidad). Y los nuevos grupos que se van a constituir contra la serialidad (y en ella) tienen ya de diferente con los primeros que son inducidos, que el esquema totalizador era ya en cada Otro la posibilidad de rechazar toda alteridad. Naturalmente, esto no impide que los grupos puedan ser (en la separación, la diferencia de las situaciones, de los intereses locales, de las circunstancias de lucha, de las relaciones de fuerza) los productores de una nueva serialidad (determinando cada grupo por su *praxis* limitada a los otros grupos como otros). Es —lo hemos mostrado en *Cuestiones de método*— esta serialidad la que hizo abortar el movimiento campesino en la Alemania de Lutero. En el caso de serialidad de los grupos, el aparato sindical vuelve a tomar importancia, su acción coordinadora y organizadora transforma a los grupos aislados en *sub-grupos* organizados. Pero por sí mismo sigue siendo *grupo-otro* y no soberanía interior. Igualmente, la disolución de las series puede ser muchas veces el resultado de un contagio en serie propagado (como en las huelgas del 36, que representan el caso en que la clase obrera estuvo más cerca de una unificación sintética total). La reflexividad, en este caso, viene después, en el medio del inmenso grupo así constituido; y la estructura de un grupo masivo (entiendo con esta palabra surgido de las masas y compuesto por ellas) tiene que ser estudiada aparte, ya que se caracteriza a la vez por una integración profunda y —algunas veces— por una separación real (las ocupaciones de fábricas, en el año 36, presentaron la siguiente doble característica: la ocupación de tal fábrica se producía en la toma de conciencia práctica

de la totalización y de la ubicuidad; era *la misma; en todas partes la misma, aquí*. Pero, al mismo tiempo, hacía que fuesen difíciles las comunicaciones entre los sub-grupos; necesitaba numerosos intermediarios). Pero este renacimiento de la serialidad en su disolución puede provocar a su vez acciones liquidadoras. Señalamos estas posibilidades abstractas únicamente para plantear mejor la cuestión de la inteligibilidad de lo concreto, es decir, aquí, de la clase. En efecto, ya conocemos los términos del problema: la clase se manifiesta simultáneamente [1] como un aparato institucionalizado, como un conjunto (serial u organizado) de grupos de acción directa, como un colectivo que recibe su estatuto del campo práctico-inerte (a través y por relaciones de producción con otras clases) y su esquema universal de unificación práctica de los grupos que no dejan de formarse en su superficie [2]. Y estos tres estatutos simultáneos se producen en unión práctica y dialéctica, a través de un proceso condicionado a su vez por el conjunto de la coyuntura histórica. De hecho, las determinaciones del discurso nos presentan *siempre* a la clase demasiado simplemente, ya sea siempre unida y levantada contra los explotadores, ya sea desmovilizada provisionalmente (es decir, caída de nuevo en la serialidad); ¿no expresarían precisamente estos conceptos incompletos e imperfectos nuestra imposibilidad de comprender esta triple realidad única de la clase histórica en movimiento? ¿No encontraríamos en este encuentro del grupo como dialéctica constituida y de la serie (como antidialéctica) los límites de la inteligibilidad?

No lo creo, y el aspecto incompleto de los conceptos o de las determinaciones del discurso expresa simplemente una actitud política (la del militante, la del oposicionista, etc.) que aquí no nos interesa en tanto que tal. En realidad no hay dificultad ni en el plano ontológico ni en el plano práctico.

1 Naturalmente, en el terreno de la lucha reivindicadora.

2 Para mayor simplicidad, no considero ni los partidos obreros ni las divisiones de la clase obrera: estas características esenciales de los proletariados históricos constituyen ya determinaciones materiales. Poco importa aquí que se trate de sindicato o de partido; lo que cuenta es la relación de la *clase objetivada* (el sindicato *o* cualquier otra institucionalidad) con la clase en fusión.

En el plano ontológico, no hay tres seres ni tres estatutos de ser: el ser-de-clase es práctico-inerte, se define, como hemos visto, como una determinación de serialidad. Los dos grupos (fusión o juramento, organización o institución) no tienen ser-interior-de-grupo; su estatuto es tener su ser-fuera-de-sí (el único ser de grupo) en la serie de la cual emanan y que les sostiene (al mismo tiempo que los marca hasta en su libertad). Naturalmente, el grupo en fusión niega a la serie en él, ya que la disuelve; pero al mismo tiempo se refiere a ella ontológicamente, ya que es *su acción de serie*, la acción *para la serie entera y en una situación particular* de esta formación movediza, cambiante, violenta, con el porvenir aún indeciso pero que es audacia, *aquí*, de la serie, la suerte o la desgracia *aquí* de todos los que rechazan a la impotencia, la masificación, la alteridad; dicho de otra manera, el grupo tiene a su ser-de-clase fuera de él en la serie, y la serie es en el grupo negación y afirmación de su ser por la superación práctica. Hemos visto cómo, se haga lo que se hiciere, la práctica individual realiza en cada uno al ser de clase; cómo la obrera que aborta realiza la sentencia que le dictan las clases explotadoras. Pero en una acción común (reivindicadora o revolucionaria), hay a la vez reivindicación del ser de clase y de la libertad: la obrera, esta vez, reconoce a su ser de trabajadora —definida por su salario y su trabajo—, lo reconoce en la misma reivindicación; pero lo supera *por la reivindicación* —aunque sea mínima—, que es práctica común para determinar un cambio general, y sobre todo *con vistas* a obtener satisfacción. La disolución de lo serial puede ser, en determinados casos, el acto de unirse a los otros, una liquidación total (al menos provisionalmente) de la serialidad anterior (sobre todo si se trata de lo que llama la sociología contemporánea "microorganismos"), pero entonces se trata de una simple superación de la serialidad. Sin embargo, esta superación tal vez trate de durar más tiempo que una manifestación o incluso que una huelga; se puede manifestar en una práctica insurreccional, se puede transformar en acción revolucionaria; a partir de aquí, sobre todo si la Revolución no es un fracaso, si se desarrolla según sus propias leyes, hay una metamorfosis radical, todo cambia a otro orden social. Pero mientras se trata de la lucha de una clase dominada contra una clase dominante, la serialidad, *incluso*

antes de las disensiones internas, es el producto de la explotación y el estatuto que la mantiene. *Es a ella* a quien hay que vencer para obtener el menor resultado común (aunque sea evitar el deterioro demasiado rápido del poder de compra); pero *es ella* quien sostiene al grupo reivindicador, en su pasividad, como fuente de energía posible —en efecto, el grupo, según el punto de vista práctico de su acción, ya no la puede aprehender sino en forma sintética de potencialidad—, *es ella* quien se descubre a él *como produciéndolo* —en la medida en que, como hemos visto, sigue hundido *por las otras relaciones seriales de sus miembros*—, *es a ella* a quien él totaliza *en exterioridad*, es decir, para él y en su unión en tanto que aprehende la unidad serial (de dispersión) por las razones dialécticas que la engendraron material y dialécticamente (condiciones históricas del proceso capitalista), *es* finalmente *ella* quien, con la perspectiva dialéctica de las luchas reivindicadoras y del trabajo cotidiano, determina su porvenir como su muerte y su resurrección permanente (se disolverá en ella cuando —vencedores o vencidos— los obreros vuelvan a tomar el trabajo, renacerá de ella cuando, maduros por esta experiencia, vuelvan a tomar la acción [1]). Lo que quiere decir que *el ser de clase* como serialidad pasada, presente y futura, *siempre* es el estatuto ontológico del obrero y que *la praxis de grupo,*

[1] No es verdad *hoy* —y esta mentira se hace por razones de propaganda nada más— que, en una fábrica constituida por una mayoría de obreros especializados, se pueda hacer *a la vez* el trabajo que, en el marco de la explotación capitalista, permite vivir a los trabajadores, y ejercer sin descanso *una presión común* sobre los empleadores. Sin duda que se mantienen lazos sociales (también un pasado, como habremos de ver), y *una actitud de clase*, tanto en cada uno como en todos. Pero se nos miente o soñamos cuando se pretende que basta para constituir una presión obrera: la presión obrera se ejerce a partir del momento en que se franquea el umbral de la serialidad. *O*, en el caso de obreros profesionales indispensables para la fábrica (lo que nos remite, sencillamente y con circunstancias muy particulares, al sindicalismo de antes de 1914), se puede ejercer durante el trabajo por intermedio de representantes calificados que negocian *sobre la base* de una huelga siempre posible y siempre evitable. O, en el caso de las masas, cuando las circunstancias, la presión de las necesidades, etc., *han producido ya* la *praxis* común: la negociación con los patrones trata entonces de las concesiones que están dispuestos a hacer para *detener la acción*. La victoria (como en el caso de la huelga casi salvaje de los soldadores eléctricos de Saint-Nazaire, en 1954) supone evidentemente una nueva *exis*, es decir,

como disolución en superficie en la clase (luego en superficie en él) de la relación de alteridad y como superación conservadora del ser serial, es o la realidad presente y práctica del individuo común, o su futura posibilidad como significación inducida y como unificación abstracta relacionada con la serie por el fondo del porvenir. En cuanto al grupo institucional (sindicato, etc.), representa *prácticamente* esta posibilidad en su permanencia; lo que significa que el trabajo de los terceros institucionalizados que lo componen es a la vez mantener a través de la separación y por su unidad centralizada esta unidad posible como soberanía, y realizar, en la medida de lo posible, en cada circunstancia, las condiciones locales que permitan esta unidad [1]. Según este punto de vista, el conjunto del aparato es la unidad práctica de interioridad (que se realiza localmente y por temporalizaciones sucesivas) en tanto que es objetivada, exteriorizada y universalizada. Es la soberanía del proletariado unido, en tanto que se produce en el medio de la totalización integrante cuando está en el medio de la serialidad. Pero esta exteriorización objetivadora, en el terreno del Ser, no plantea ninguna nueva cuestión: no hay *ser-uno* de este grupo institucional. Si estuviese en fusión, tendría su ser en la serialidad inerte. Su aparente autonomía se debe simplemente a su serialidad. En efecto, el sindicato como grupo ins-

que el umbral es menos elevado, que se vive la serialidad como provisional, que *la actitud de clase es ya* unión abstracta de una comunidad menos real que siempre y posible en cualquier instante. Lo que sin embargo no quiere decir que esta actitud sea revolucionaria en tanto que tal; la prueba está en que la orgullosa agresividad de los anarco-sindicalistas (el crecimiento de la producción se expresaba y se manifestaba por una proporción de huelgas ganadas que *nunca* bajaba del 50 %) se expresó finalmente con la práctica reformista. Y sobre todo, hay que aceptar también la verdad en el caso inverso: es que una huelga perdida (y en condiciones particularmente graves) conduce por el contrario a un refuerzo del estatuto serial (después de una huelga fracasada, unos años antes, en Saint-Nazaire mismo, los sindicatos perdieron a casi todos sus adherentes y los obreros se sumieron durante mucho tiempo en una inercia casi total). Todo esto significa que la acción reivindicadora del grupo sabe que aun en caso de victoria la serialidad desnuda es, como una "condición de la estación", uno de los términos de la alternativa, que limita las posibilidades del proletariado.

1 No se trata de política; no tengo por qué decidir aquí si lo pueden hacer mejor u otra cosa. Se trata de un problema de pura inteligibilidad.

titucional supone en sí mismo estructuras de recurrencia y de alteridad, fundadas sobre la separación y la circularidad de la serial; hemos hecho más arriba la experiencia de estos grupos. Pero el ser-institucional de sus miembros no es más que inercia y en ningún caso puede figurar como ser de grupo. Es esta inercia —que no tiene nada que ver con la manera que tienen de dedicarse a su tarea ni con los resultados que obtienen— lo que fundamenta precisamente la permanencia de la unidad obrera como posibilidad siempre accesible para la serie: el "funcionario" es esta unidad en tanto que su mandato (cualquiera que sea el modo de reclutamiento o de nombramiento) no está unido en su duración institucional a características individuales o a la *praxis* orgánica. Si es elegido o nombrado por dos años, por ejemplo, su acción, sea la que fuere, es la superación y la afirmación de una inerte unidad material e institucional que es a la vez el *Ser-Otro* (el ser de serialidad) del soberano en su agente local y el *ser-uno* de la serie aprehendido en uno de sus miembros *en tanto que se ha vuelto Otro*. El ser del funcionario no es en absoluto *el ser del grupo institucional*: este ser de grupo no tiene ninguna realidad; pero el ser-serial del funcionario local *en tanto que tal* sirve de apoyo inerte (como la cera con el sello) a la unidad sintética y soberana de la clase como posibilidad permanente, es decir, como abstracta y pasiva perseverancia del ser-uno en su ser. De hecho, la unidad de la clase explotada es *práctica*; pero al mantenerla frente a ella se le da un apoyo inerte y este apoyo hace que pase por un ser. Ontológicamente, todo es muy sencillo: entre el sindicalista y la población obrera hay una conveniencia de inercia; el ser de clase, el ser serial, es condicionamiento inerte y dispuesto a aprehender la unidad como otro estatuto ontológico: el ser-unidad de la clase (el verdadero fin por alcanzar). La tensión que determina a uno por el otro el soberano serializado y la serie que recibe inertemente el signo inerte de su unidad hacen que, por la acción de circunstancias definidas, siempre sea posible la liquidación de la serialidad. A partir de entonces, aparece el grupo que ejerce su propia soberanía y deja vacante a la soberanía sindical (que es la suya propia como otra), aun conservando un estatuto de agitador en el funcionario; al mismo tiempo, rechaza su propia inercia hasta las profundi-

dades; pero en todo caso conserva su pertenencia a todos con la forma de *ser-de-clase* superado y conservado. *Prácticamente*, tampoco hay problema: la *praxis* de los grupos de acción se definirá dialécticamente por sí misma a partir de la serialidad como resistencia superada o por superar y a partir de las consignas sindicales, como significaciones exteriores y objetivas por rechazar, por interiorizar o por superar. Lo que cuenta para nosotros es que la clase obrera defina su unidad práctica en la acción cotidiana *como totalización* de significaciones prácticas, objetivas aunque inertes, surgidas de un soberano que no es más que ella misma en exterioridad y como paciente disolución de las fuerzas de inercia seriales que a su vez no son más que esta clase misma *en su ser*, en el curso de una acción de reagrupamiento que apunta a un objetivo transcendente y que se tiene que definir como *praxis-proceso*. La clase obrera no es ni pura combatividad, ni pura dispersión pasiva, ni puro aparato institucionalizado. Es una relación compleja y movediza entre diferentes formas prácticas, cada una de las cuales la resume totalmente y cuyo verdadero lazo es la totalización (como movimiento inducido por cada una en las otras y volviendo de cada una sobre las otras).

Las diferencias de estatuto que separan y unen a esta misma realidad bajo diversas formas implican ante todo (para la inteligibilidad dialéctica) que una misma *praxis* —incluso *por el objetivo*— habrá de producirse diferentemente en los diferentes niveles prácticos. Lo que quiere decir que —en el caso excepcionalmente simple en que fuera incambiada— sin embargo diferiría de ella misma en cada nivel por la temporalización (velocidad, ritmo, etc.), la organización y las estructuras internas, el lazo real con el objetivo (a través de todos los medios puestos en acción), y, por consiguiente, por este mismo objetivo que asegura su unidad. Y que remite, según los niveles, a otros objetivos más o menos lejanos. En suma, todo ocurre como si la acción tuviese un estatuto de pluralidad (ya que se trata de grandes conjuntos sociales) y desarrollase todas sus dimensiones a la vez. Es *la misma acción*, en período de conflictos sociales, que *trabaja* la serie (de la misma manera que se dice que la madera trabaja), la que se manifiesta en las actividades de enlace y de organización acrecentadas en los sindicalistas (multiplicación de "contactos", de

mítines instantáneos, improvisados, discusión de los objetivos con los representantes de los grupos juramentados, fijación de un plan práctico —que probablemente no se seguirá—, esfuerzo para determinar el estado de las fuerzas en presencia, para darlo a conocer a las masas —o según los casos, para escondérselo—, mediación entre París y sus objetivos generales concernientes *al* proletariado francés y a la concentración local con sus propios intereses, etc.) y la que se encuentra en su nivel de plena eficacia, sin más inercia que la fe jurada, en la práctica común de los obreros. Bajo estas tres formas es igualmente indispensable para la lucha práctica: se encuentran en cada una, en distintos grados de importancia práctica y con una apariencia que remite a los sistemas de relación (alteridad, reciprocidad concreta, sistemas de organización), las mismas relaciones con el objeto, con el porvenir, con el mundo transcendente; simplemente, la *producción* de estas relaciones en los medios prácticos de índices diferentes se hace diferentemente, y su realidad se vuelve en cada uno, como consecuencia, una *producción-refracción* heterogénea e irreductible. El lazo concreto y directo de los grupos de acciones con las series de las que se extraen se expresa para el grupo y en él por la producción interna y la aprehensión reflexiva de su unión ontológica con el proletariado; *es* el proletariado actuante e inerte, simultáneamente, actuando como perpetua superación de su inercia de explotado. Y esta estructura ontológica de inmanencia-transcendencia se produce en el medio propiamente práctico de la determinación de los fines (en la medida misma en que el estatuto ontológico y el estatuto práctico se condicionan en la más estrecha unidad, siendo éste la actualización práctica y la superación de aquél), se vive y se supera como jerarquía de objetivos (o de fidelidades, etc.): el grupo define la lucha que conducirá, sus exigencias, y se descubre a sí mismo a cierta "temperatura" interior en unión con su ser-fuera-de-sí serial. Es la clase que sufre pero precisamente es ante todo la clase que combate. La descubre como totalidad serial en la medida en que el grupo se totaliza por disolución de la serialidad. En efecto, en la pura recurrencia, la realidad de clase sería vivida, en su último extremo, en la dispersión enajenadora. La clase serial es así el grupo mismo (en tanto que práctica) y más que el grupo (en tanto que reunión mu-

cho más vasta). Es para él su acción misma, su combate como negación de la serialidad y como encarnación del conjunto serial en su soberanía; es también *su* fidelidad (es fiel a la clase en tanto que es *ausencia,* que no se manifiesta toda en su nivel de unión combatiente) y *su* peligro (tiene que agruparse, unirse, luchar en todas partes contra la serialidad roedora; tal vez por la serialidad perderá la batalla, no aquí sino allá y en todas partes, por no poder ser sostenido). Así la acción concreta y local, *en el grupo,* une al objetivo particular —esta reivindicación— y al objetivo total (la modificación de la clase obrera). Pero la unión se produce directamente en los grupos de fusión o de juramento: es unión ontológica superada en unión práctica; al actuar el grupo por el interés común de un conjunto local de trabajadores actúa para la clase entera, *es* la clase actuando. Ni siquiera puede concebir que una acción directa y violenta pueda *traicionar* los intereses de la clase obrera; si es factible, es que *hay* (exigencia de clase) que hacerla; inversamente, tampoco puede aprehender la serialidad —sino justo en su derredor, entre los *Otros* que toca— como traición de su combate por la clase (en tanto que esta serialidad de impotencia ha impedido las empresas concertadas que de una concentración a otra tal vez hubiesen decidido la victoria). De hecho se trata de una relación profunda de identidad ontológica, de ubicuidad práctica y de contradicción en movimiento que, bajo su aspecto de proceso en curso, es lo que llama el marxismo emancipación del proletariado por sí mismo. Pero, en este caso, aunque el objetivo más vasto y más abstracto sea aquí, como para el grupo institucionalizado, el fondo que va a determinar el objetivo inmediato (el derrocamiento de la burguesía y el advenimiento de la clase obrera como sentido de la lucha, están determinados en ella por tal aumento reclamado, como el posible particular por realizarse en el marco actual de esta lucha), la relación en el grupo de combate es inmediata y siempre positiva: la posibilidad de que una acción reivindicadora pueda ir contra los intereses generales del proletariado (es decir, comprometer —en el momento actual y no definitivamente— la lucha por su advenimiento) no se puede producir por el grupo y en la interioridad del grupo como posibilidad práctica y reflejada, como determinación posible de la acción emprendida, es decir, como

objeto de una práctica de control y de estudio. Por el contrario, el funcionario, en tanto que es el soberano en su ser institucionalizado, y en la medida en que está en comunicación con París, es decir, con el centro, se produce en y por la Federación de la cual es el agente local como la clase obrera permanente.* Inerte y prodigiosamente activo, sus funciones, sus capacidades, su experiencia —que remiten todas a lo universal, es decir, a la posibilidad parcialmente indeterminada de reivindicaciones— le unen directamente con la clase como inercia totalizada; se produce como la posibilidad para ella de discutir o de destruir el destino obrero. Este *local* está, pues, en todas partes, ya que es la clase misma y —con otras palabras— ya que está en todas partes como la forma de otro funcionario (ser institucionalizado que encuentra su unidad con los Otros en París); en él la clase en movimiento preexiste en su ser-en-todas-partes (en Oyonnax o en Mans lo mismo que en Nantes o en Alès) a todas las agitaciones locales que sólo son especificaciones por considerar y por juzgar en sí mismas. *La oportunidad* de un movimiento local se presenta, pues, como una característica a poner en tela de juicio *a partir* de la situación de conjunto (relaciones de fuerza *en Francia* entre toda la clase obrera y las otras clases, etc.). En una palabra, el funcionario identificado con la clase misma como pasividad de la que es la soberanía activa, se afirma como fundamentado en su ser que tiene que apreciar la acción inmediata de esta misma clase. Por lo demás, la inercia como ser-serial-de-clase no puede discutir la soberanía del grupo institucionalizado. El sindicato se produce así como soberanía permanente de la clase; por el contrario, el grupo en fusión deja vacante a la soberanía sindical: el funcionario no es más que el interino. Se produce así inmediatamente una contradicción entre la clase como soberanía institucionalizada (y parcialmente serializada) y la clase como grupo de combate vivo pero particularizado por su acción misma y produciendo por medio de la agitación su libre soberanía fraterna. En la óptica del grupo institucional, este grupo aparecerá como determinación particular de la clase (luego como limitación y finitud) que

[1] Juego de palabras en francés: recuerdo que he traducido la palabra "permanent" (nombre) por "funcionario". *N. del T.*

se tiene que regular por medio de la soberanía de la institución sindical en función de los intereses generales de la clase misma.

Este conflicto de la soberanía implica *no sólo* que la *praxis* sea diferente en cada nivel, sino además que estas diferencias estén producidas fundamentalmente como contradicciones que tienen por efecto constituir oposiciones vivas, conflictos, superaciones, luchas entre las diversas formas de la misma acción, esto es, constituir una acción a través de una dialéctica en profundidad en y por el mismo movimiento de superación dialéctica que lo organiza en relación con su objeto transcendente. A partir de aquí, la comprensión en cada nivel de la *praxis* se vuelve de una complejidad creciente; el desarrollo práctico, en el nivel considerado, se produce como superación de determinadas estructuras (instituciones, serialidad, etc.) que, en sí mismas, expresan determinadas condiciones materiales *en este* nivel. Pero como tensión temporalizadora, como superación organizada en campo de fuerzas móviles, en transformación orientada, está determinado desde el exterior por cada nivel práctico, en tanto que el proceso entero se produce en él con otra forma, con otro grado de compresión, con otros ritmos, etc. Por ejemplo, el proceso práctico del grupo juramentado soporta en el medio mismo de su desarrollo la actividad abstracta y soberana del grupo institucional. Soporta esta actividad porque se ha producido él mismo como superación de una situación material por reorganización de un campo común que la actividad soberana organizaba y sigue organizando como *praxis* de clase pasada a la objetividad total. El grupo se define así a través y por la práctica institucional del exterior (sindical, por ejemplo): la sostiene en él como una determinación de sus actos; con esta perspectiva, puede soportarla como una inercia, como su propia exterioridad inerte (lo que puede conducir a disolverla totalmente y a la liquidación del soberano exterior) o interiorizarla como una de las relaciones internas de reciprocidad que condicionan el desarrollo del proceso. En efecto, la interiorización no se puede hacer como determinación en reciprocidad, porque el grupo se define siempre por sus reciprocidades mediadas; pero la proyección en el acto objetivo de la institución práctica no tiene aquí nada de mágico: se opera, simplemente,

en condiciones definidas, cuando determinados terceros (mayoría o minoría, poco importa) adoptan la máxima práctica del soberano exterior y la transforman en *la unión recíproca* que los une en el seno del grupo juramentado como un subgrupo organizador. En este caso, se puede concebir que este subgrupo imponga su voluntad común (es decir, la *voluntad-otra* del otro objetivo convertido en estructura reflexiva en el seno de la comunidad); es igualmente posible —en ausencia de toda determinación completa— que la interiorización en *un* sub-grupo de la soberanía transcendente, lejos de dar una autoridad insuperable al sub-grupo así constituido, provoque contradicciones —violentas o no—, frenazos o desgarrones en el interior de la comunidad juramentada, y lo conduzca —con ayuda de otros factores— a una resurrección de la serialidad. Estas determinaciones aparecen únicamente en el curso del acontecimiento histórico. Lo que a nosotros nos importa es que todas son *posibles inteligibles* y que la composición de las significaciones en el seno del grupo es igualmente inteligible. No por la razón analítica, sino dialécticamente. Porque finalmente, la significación práctica del soberano transcendente está sostenida y producida por el grupo de fusión (o de juramento) como una parte por una totalidad viva, ya que de esta significación en la superficie del grupo como su exterioridad, ya sea integrada como interiorización y libre reinvención. Y en tanto que este grupo está estructurado a partir de características inertes que ha disuelto y reasumido en la libertad común, el acto soberano —exterior e interiorizado— está a su vez deformado por *las* curvaturas del grupo y sólo puede ser determinante según las líneas de acción, las perspectivas prácticas y las tramas que constituyen la comunidad como instrumento de su propia acción. Pero *al mismo tiempo*, como determinación adoptada por agentes en tanto que individuos comunes y en la libre reciprocidad de los intercambios internos, no puede ocurrir que el acto soberano no sea factor de modificación constante para la *praxis* común y para las curvaturas del espacio interno. Ahora bien, hay que añadir que esta acción institucional no es una determinación pasiva que obtendría su única realidad práctica de la comunidad jurada, y que no viviría en el grupo sino *de la vida del grupo*: en realidad, es *praxis ya*; es *la misma praxis* en el medio abstracto de la

institución exterior. Su reproducción o su reinteriorización en el grupo juramentado la produce así no como el producto del grupo, sino como la intrusión en el grupo de una intención extraña (de un libre proyecto extraño). En la medida en que —por razones simples y materiales (el "funcionario" tiene partidarios, se pone en contacto con ellos, establecen una línea de acción en el interior de la comunidad juramentada, etc.)— la acción del grupo otro (es decir, de la clase como otra) se produce necesariamente en el grupo juramentado como el surgimiento y el desarrollo de una libertad otra, *supera* cada significación producida directamente por la libertad común (de cada tercero como el mismo); y, recíprocamente, la puede superar, cambiar en significación reificada o liquidar toda iniciativa *del mismo*. Pero en la medida en que esta soberanía tiene que estar soportada a pesar de todo por terceros que quieren seguir siendo *los mismos* y que pretenden proyectarse los mismos que todos a través de este objeto interiorizado, la lucha tiene lugar entre dos libres proyectos prácticos, cada uno de los cuales tiene el mismo derecho abstracto que el Otro. Es el conjunto concreto y material el que decidirá sobre el vencedor, el compromiso o el equilibrio en la impotencia. Con esta última indicación quería señalar únicamente la ambivalencia de la libertad soberana cuando se vuelve a tomar en el grupo de combate: es a la vez libertad actual de Otro y proyecto inmanente de los terceros; el subgrupo que la propone en tanto que suya *es el mismo que todos*, pero cada tercero sabe que es suya en tanto que pertenece al Otro. Pero no hay en esto nada incomprensible, sino todo lo contrario, y cada uno lo ha comprobado en su experiencia. Ahora, se dirá, es posible, admitiéndose la inteligibilidad formal de estas determinaciones dialécticas, el aprehender las transformaciones recíprocas que las dos modalidades prácticas (en nuestro ejemplo, la intuición y la comunidad combatiente) se hacen sufrir recíprocamente. ¿No se puede admitir ya que superan el espíritu por su complicación?

Hay que contestar que no. En efecto, toda reproducción (exterior o interiorizada) de la acción soberana es necesariamente *comprensiva*. Lo que significa que no hay diferencia entre comprender las consignas sindicales por los fines, por el porvenir, por la relación con la clase obrera como intuición

y como serialidad y *producirla* como regulación posible. Pero esta *comprensión* es la temporalización de las estructuras comunes (del grupo juramentado); así, aunque su principio sea invariable (porque es la dialéctica misma), se particulariza a través de los esquemas prácticos que expresan finalmente una constitución inerte o casi pasiva. Así la primera necesidad, para el investigador situado (suponiendo que disponga de la información necesaria y que considere los hechos en el interior de una época cuyos rasgos principales son conocidos ya), es comprender la comprensión del tercero regulador. Es necesario que la aprehenda como libre *praxis* del grupo, es decir, como superación que conserva las *condiciones superadas* como determinación en el seno del grupo juramentado del proyecto comprendido por la comprensión que lo reproduce. Pero esta operación (comprender la significación comprendida en tanto que está particularizada por las particularidades de una comprensión) no es nada más que la comprensión misma: no hay más que un solo y el mismo proceso dialéctico en esta misma aprehensión de la libre reproducción y sólo la rigidez del lenguaje podría hacernos creer en algún aumento de la comprensión. El *único* límite del poder de comprender no proviene aquí de la complejidad del objeto sino de la *situación del observador*. Esto significa que su comprensión define una doble objetividad: la suya y la del grupo que hace su objeto. Pero este límite de derecho y de hecho no es en absoluto factor de menor inteligibilidad, sino todo lo contrario, ya que si la dialéctica no se hunde en el dogmatismo de la exterioridad, se tiene que producir como relación práctica entre libres organismos situados. Además, en el caso que nos ocupa, yo comprendo como organismo situado, a través de mi situación como condicionando mi proyecto, la comprensión del Otro y su dependencia de su ser-situado.

A partir de aquí, la aprehensión del grupo juramentado como *medio de comprensión* me permite aprehender la dialéctica de los proyectos (del proyecto institucional y de la práctica juramentada) como una relación antagónica de significados parciales en el interior de una totalización en curso. Las oposiciones giratorias de los terceros reguladores en el seno de la reciprocidad mediada se totalizan en estos conflictos de significaciones, donde cada proyecto tiende a identifi-

carse en el medio significante por entero para disolver en sí al Otro, y donde cada uno reintegrado en el Otro se vuelve en éste la fuerza negativa que lo destruye (la prudencia, la espera sindicalista —en tal o cual caso— reinteriorizadas se vuelven en el interior de una *praxis* más combativa sistemas de freno o de desviación; inversamente, un esfuerzo para "contener" el impulso de las masas puede ser interiorizado y servir de esquema negativo de totalización; pero el movimiento insurreccional estallará de pronto precisamente en virtud de esta totalización). En consecuencia, las contra-finalidades tienen prácticamente la misma estructura que las prácticas teleológicas, de tal manera que aunque no las haya producido ninguna intención humana, tienen una estructura de proyecto y de superación intencional. Lo hemos visto al estudiar el campo práctico-inerte. No hay, pues, diferencia entre la comprensión de una finalidad y la de una contra-finalidad, salvo en un punto capital: es que la segunda tiene que incluir la negación de todo *autor*. Se puede, pues, comprender, como determinación de un nivel de acción por Otro, la significación y los objetivos de la *praxis* reinteriorizada, el movimiento de disolución que comienza (insurrección *contenida*) y la contra-finalidad de esta reinteriorización (exasperación de los manifestantes, etc.). Es prepararse para comprender las siguientes "operaciones", los intentos para reforzar a pesar de todo la soberanía como unidad por arriba, sus fracasos, los contra-intentos, etc..; y a partir de aquí, comprender (por lo menos en la medida en que los grupos considerados son sus agentes) la significación de la disminución de movimiento, de la deserción, del fracaso total o parcial de la empresa, o por el contrario, del brusco estallido de una insurrección, de su propagación, de su éxito parcial o total, etc.

Sin embargo, si cada momento de este desarrollo es inteligible en sí mismo; si su racionalidad histórica no es más que su comprensibilidad, hay que reconocer que el desarrollo total del proceso corre el riesgo de pasar a lo *no-significativo*. Esto no es necesario en absoluto: el grupo de acción se puede someter a la completa autoridad de los responsables sindicales, o por el contrario puede eliminarlos y elegirse sus terceros reguladores; encontraremos o bien la obediencia (como unidad de los grupos institucionales), o bien la *praxis* en fusión (como

perpetua reinvención de la *praxis* por el grupo a través de los terceros); en ambos casos nos encontramos ante lo que hemos llamado *praxis proceso*. Pero la unidad en *un* nivel de acción significa la supresión del *otro nivel*; cuando los niveles de acción se mantienen vivos y prácticos durante toda la empresa, la pluralidad de los sistemas significativos y sus perpetuos intentos de desarrollo recíprocos producen resultados que no pertenecen a ningún sistema (ni a los que se combaten ni a a uno nuevo), ya que cada momento particular de tal *praxis* está constituido por conjuntos no totalizables de significaciones *aminoradas* (cada una está disuelta a medias en las otras). La manifestación no tendrá ni la violencia que deseaban darle los otros, ni la tranquila ponderación que les recomendaban los dirigentes sindicales. No alcanzará su fin y sin embargo dará a los patronos la ocasión de lanzar al gobierno a una política represiva. Sin embargo, el resutado tal vez no sea ni lo bastante grave ni lo bastante claro para que se pueda comprender al revés como contra-finalidad: ocurrirá entonces que el proceso entero, en su vanidad, con las horas de trabajo perdidas, el posible desánimo, etc., está prácticamente *desprovisto de sentido*. Esto quiere decir que este conjunto sintético de temporalizaciones orientadas aparecerá para terminar *como una cosa*, o, más precisamente, como una serie de transformaciones irreversibles en un sistema físico-químico. Volveremos entonces a la Razón analítica; de hecho la historia positivista establece sus secuencias "causales" sobre estos procesos des-significados. No considera el *no-significante* humano como un conjunto de significaciones truncadas; por el contrario, para ella la significación es el epifenómeno, la ilusión antropomórfica, y los procesos carentes de sentido son la verdad positiva de la pretendida "acción" humana.

Hay que aceptar el punto de vista positivista como límite negativo de la Razón dialéctica constituida, en el momento en que, en efecto —en casos por lo demás numerosos pero rigurosamente definidos—, el proceso objetivo, considerado en un nivel de la Historia y desde el punto de partida hasta el punto de llegada, aparece en sí mismo como resultado no dialéctico de una dialética interior que se ha devorado a sí misma. Pero este punto de vista sólo corresponde a una detención del proceso total de comprensión. Hay que señalar, en efecto,

que hemos considerado la acción en un solo nivel —el del grupo juramentado— y que la hemos examinado en ese nivel en la medida en que estaba condicionada por otro nivel, sin reciprocidad. Ahora bien, resulta evidente que el condicionamiento del agente institucionalizado y del grupo de combate es *recíproco,* dependiendo necesariamente la suerte del soberano en tanto que tal (y en relación con el aparato central mismo) de sus relaciones con el grupo juramentado. Tal huelga con éxito o fracasada no es, pues, solamente una fecha esencial de la historia obrera (en general); es igualmente capital para la historia del movimiento sindical en tal o cual país. Pero encontraríamos aquí lo irracional —el azar de los positivistas— si considerásemos que la suerte de tal o cual movimiento social ha dependido simplemente de la relación de los dirigentes con los manifestantes y los huelguistas. De hecho, los acontecimientos estudiados se han producido en un momento determinado del proceso histórico, en determinado campo práctico definido por la lucha de clases; y esta lucha de clases ha tenido lugar entre hombres que están producidos por el modo de producción contemporáneo, está determinada por una situación que remite a los conflictos de intereses y a las relaciones de fuerzas. Inversamente, a través de esta lucha y por ella, la clase obrera se define por su grado de emancipación, es decir, a la vez por sus prácticas y, lo que es lo mismo, por la conciencia que toma de ella misma. Pero *precisamente* la táctica obrera, la combatividad del proletariado y su grado de conciencia de clase se definen *a la vez* por la naturaleza, la diferenciación, la importancia de los *aparatos* (sindicatos, etcétera), por la posibilidad más o menos inmediata para *los individuos seriales* de disolver a su serie en grupos de combate, por la agresividad, la violencia, la tenacidad, la disciplina de *estos grupos mismos* en el curso de la acción emprendida. Todo esto, como bien se entiende, remite al *ser de clase* como constitución pasiva del proletariado por las máquinas que emplea y, en consecuenia, lo que hemos dicho más arriba, como condición material de una *situación* de cada uno en el interior de la clase y como *límite* de su comprensión práctica.

Hemos supuesto antes que la clase obrera en tanto que ser institucionalizado (el funcionario, por ejemplo) adoptaba con ella misma en tanto que brusca reagrupación de combate

una actitud determinada (hemos supuesto, buenamente, que era la de la prudencia teñida de desconfianza). De hecho, la actitud de la clase-institución con la clase-apocalipsis está rigurosamente condicionada, en cada caso, por el proceso entero, pero *ante todo* por las relaciones de los dos con la clase-colectivo. La relación del sindicato con los obreros que se unen para declararse en huelga pasa necesariamente por su relación con las masas "inorganizadas": porcentaje de afiliados al sindicato, práctica y disciplina sindicales, disciplina, agresividad o pasividad, son cosas que cuentan; el presente se descifra a la luz de las luchas recientes del pasado. Inversamente, el militante sindical mide más o menos exactamente la influencia de la institución sobre las masas y, particularmente, de las tácticas de agitación y de combate definidas por los órganos centrales. Si sólo consideramos a la clase obrera (sin siquiera considerar sus relaciones de fuerza con los patronos en tal caso particular), el sindicato entero definirá su actitud en relación con los grupos, en función de la actitud de las masas hacia ellos y hacia él. En período de reflujo se puede temer que las consignas más combativas no sean verdaderamente seguidas. O, de la misma manera, que un poder popular y salvaje —el de los agitadores, siempre los mismos aunque nunca "elegidos" ni, de cualquier manera que sea, institucionalizados— sustituya "ilegítimamente" a la soberanía legítima de la Federación. O que, por el contrario, se dé cuenta, demasiado tarde para su gusto, de que estos elementos salvajes han tomado una influencia a la cual sería impolítico o desastroso oponerse, etc. En este sentido, debemos decir que la práctica del sindicato, en tanto que tal, se produce *sobre la base* de la serialidad como ser-de-clase. En la medida en que, en determinados momentos, en determinadas épocas, el proletariado tiene la tendencia a descargarse de todo en sus elegidos —porque la situación le vuelve consciente de su impotencia—, esta impotencia misma se comunica al soberano y el grupo institucional se burocratiza. En un proletariado en fusión, los agentes sindicales desaparecen u obedecen. Representan siempre la permanencia, cumplen la interinidad: su política en cuanto al grupo juramentado representa exactamente su comprensión de la situación; las contradicciones serán tanto más vivas cuanto de una y otra parte se está más inseguro sobre las posibili-

dades generales de movilizar a los trabajadores. En el caso de un desaliento provisional, los funcionarios del sindicato se apoyarán en la apatía serial para desanimar las iniciativas de grupos; en el caso de una agitación a escala nacional, la resistencia sindical, en caso de existir, quedará disuelta en los grupos de combate. De hecho, el grupo salvaje mismo comprende su clase como serialidad en tanto que acaba de producirla como grupo a partir de las series. Esta producción de sí mismo implica inmediatamente una aprehensión comprensiva de las resistencias encontradas, o por el contrario, estímulos y ayuda que se les ha dado. Aún sienten en ellos el limo de que están hechos. Y esta comprensión mide exactamente su combatividad, es decir, sus relaciones con la clase adversa y con su propia clase como grupo institucionalizado. El proceso no significativo —que antes se colocó en el fondo de la Razón analítica, como residuo de interacciones contradictorias— sólo está privado, pues, de sentido si la búsqueda histórica se tiene que detener en él. Por el contrario, en cuanto la prosigamos, este proceso es por sí mismo el más precioso de los índices: define la relación profunda de la clase obrera con ella misma (es decir, de la institución con los grupos salvajes por la mediación de la serialidad y, recíprocamente, al mismo tiempo que las relaciones de los grupos salvajes con la serialidad por intermedio de los sindicatos, etc.). Según este punto de vista, el sin-sentido mismo tiene un sentido profundo: cuanto más aumenta su parte en el resultado obrero, más incierta está en ese momento la clase obrera en cuanto a sí misma; este pretendido azar no expresa el desorden de las cosas, es el producto de una actitud común: la indecisión fundada en la ignorancia. A través de este índice central, somos remitidos a las estructuras objetivas del trabajo, a los instrumentos, a las relaciones de producción, etc., y al mismo tiempo, al salario real, al nivel de vida, a los precios. Al mismo tiempo, como señalaba más arriba, la indecisión de los grupos activos está tomada en serialidad como impotencia aumentada; lo que quiere decir que cada uno, en tanto que es otro distinto de los Otros, siente en el fracaso o en el semi-fracaso del grupo la imposibilidad de disolver la serie; este fracaso, por el contrario, que manifiesta una auténtica timidez de los comités salvajes ante los funcionarios, refuerza a la institución y a la

burocratización o tiende a burocratizarla. Luego la práctica sigue siendo perfectamente comprensible, en el nivel mismo en que la hemos elegido, a condición de que, después de haberla estudiado en sí misma hasta encontrar este último residuo, aprehendamos en éste la indicación de la tarea por cumplir, es decir, de la interpretación en totalización. En cualquier nivel que se tome, la acción de clase no es inteligible salvo si se interpreta a partir de los demás niveles y si se la considera como significación práctica de la relación de los otros niveles entre sí. Y esta totalización —que realiza un primer acercamiento de lo concreto— no cae del cielo o de alguna ley dialéctica preestablecida: la clase es *praxis* e inercia, dispersión de alteridad y campo común. Ahora bien, bajo la presión de la necesidad o con la urgencia de la lucha de clases, los grupos (espontáneos o institucionales) que se forman *sobre ella* sólo se pueden producir totalizándola; es a la vez su *praxis*, la materia infinita de su campo práctico, luego el objeto de su totalización, y la totalización *posible* —aún inerte pero corroída por la unidad fantasma que inducen en ella— de su diversidad y de sus separaciones. Para el observador situado, el movimiento totalizador es *comprensión* porque, en la lucha de clases, cualquiera que sea el momento, el acto práctico y local es siempre *praxis* totalizadora *del* proletariado.

Según este punto de vista, los diversos niveles de la acción nos entregarán su inteligibilidad fácilmente, cuando hayamos comprendido que esta *praxis* es a la vez *la misma y otra* en todos los niveles: porque esta jerarquía vertical disimula de hecho la unidad recíproca de la circularidad. El investigador situado, en una palabra, tiene que totalizar también la acción totalizadora. Si se quiere, hay una incomprensibilidad abstracta y superficial de la acción, tomada en un nivel cualquiera ("¿Qué esperan?" "¿Por qué dejan que nos dispersemos sin darnos una consigna?", "¿Por qué conservan tal reivindicación cuando tal otra hace que la primera sea inútil?", etc.) que remite a la comprensión en profundidad (determinación de la acción en cada nivel por su producción de ella misma en todos los demás niveles). Esta comprensión podría remitirnos en muchos casos a una nueva incomprensibilidad si no descubriese la circularidad de los condicionamientos y que en cada nivel de acción producida *manifiesta* las tensiones reales que

determinan a la clase como *totalidad por totalizar*. La jerarquía de los niveles, puro sistema de exterioridad, se curva, pues, y se convierte en su circularidad. Y las diversas "encarnaciones" de la acción (en cada nivel) sólo están superpuestas *en apariencia* (por ejemplo, para un patrono que echa a los obreros sindicados y que, en caso de conflicto, piensa que los únicos interlocutores válidos son los delegados sindicales). El observador situado, puede aprehender en lo abstracto la unidad jerarquizada de los diferentes niveles de acción en el lazo práctico con objetivo transcendente: se trata de este alza local en los precios de los transportes; la clase está afectada en tal localidad en todos los niveles y especialmente en su pasividad de colectivo. El *proyecto común* de actuar sobre las autoridades municipales para hacerles cambiar esta medida nefasta y sobre los patronos para que readapten los salarios en esta nueva elevación del "precio de la vida", se puede considerar en exterioridad como presente en cada nivel: *vivido como impotencia "por vencer" en la serialidad,* como *movimiento reivindicador* en el nivel de los grupos, como *objetivo particular y local* por determinar (en su urgencia y en su relativa importancia), partiendo de objetivos más lejanos y más fundamentales (la clase obrera *en esta localidad,* sus posibilidades de victoria, la importancia, para el porvenir de las luchas locales, de este combate particular, el proletariado francés en el conjunto de su lucha, en todos los frentes) en el nivel del aparato.

Pero al mismo tiempo se ve que esta inteligibilidad jerárquica encuentra sus límites en la jerarquía; después de todo, *¿es el mismo objeto* el que es aprehendido en la lucha inmediata como exigencia absoluta de los juramentados y por el funcionario (aunque esté enteramente en el asunto) como objetivo inmediato, restringido y relativo? De hecho, la inteligibilidad reaparece cuando se considera que esta estructura del objeto (tal y como la determina el soberano) se define en los actos (según apoye o frene el sindicato la acción reivindicadora) y que así objetiva la relación de la concentración obrera local con el conjunto del proletariado francés y la determinación de este mismo proletariado (como objeto práctico abstracto y como su propio ser-institucionalizado) por los dirigentes sindicales de la localidad (y a través de ellos por

el soberano centralizado). Pero entonces hay que comprender que la acción de clase no puede perder toda su significación más que si la comprensión se hace totalizadora y aprehende la acción en su desarrollo circular; porque no es pura producción de un grupo por una *praxis* y de una *praxis* por un grupo (grupo de combate, huelga salvaje); en el marco sindical o enfrente de él, se constituye ella en su reflexividad por la mediación de los funcionarios: la acción "espontánea", que es reflexividad local (se define la táctica, las reivindicaciones que pueden llegar a un fin, en la relación de fuerzas en presencia), se vuelve "experimentada"; al mismo tiempo —según encuentre su freno o su aceleración en las conductas de los dirigentes sindicales (locales o centrales)— esta urgencia absoluta e inmediata se sitúa de nuevo en el conjunto práctico y estratégico que define prácticamente a la clase. Esto quiere decir que la acción recibe aquí en exterioridad su conocimiento abstracto de sí misma y de su objetividad (ya la conserve como señal, ya haga de ella la interiorización). Pero al mismo tiempo, *en este nivel* la acción comporta *en sí misma* una comprensión del proletariado; no sólo como serialidad que se disuelve en grupo práctico (lo que no se distingue de la producción de grupo como él mismo), sino como serialidad provista de porvenir y superada (volveremos sobre ello) y cuya constitución adquirida —como las condiciones presentes de su ser— determina y particulariza la permanente posibilidad de arrancarse a su Ser-Otro (velocidad de transformación bajo tal o cual presión, en tal o cual circunstancia, posibilidad de expansión vertical u horizontal, etc.). En cierta manera, esta comprensión tiene el mismo objeto que el conocimiento abstracto del soberano; es que, en efecto, *es* este objeto y no *lo sabe* sino en la medida en que lo produce produciéndose. Estas dos totalizaciones (cada una de las cuales comprende a la otra) pueden combatirse en el nivel mismo del grupo juramentado, pues, en efecto, nada dice que tengan el mismo contenido. Pero si es verdad que las contradicciones y los enfrentamientos pueden tornar el proceso no-inteligible en su abstracción de residuo, también es verdad que la comprensión dada en el grupo y que corresponde a su superación del ser-serial (y a la conservación de este ser como lazo de alteridad y de inmanencia) se incorpora por la práctica (ya se trate de

acuerdo o de discusión con el soberano) un *poder de retroceso* que es superación de su presencia inmediata y sin distancia con el Ser. Evidentemente, se trata de una simple forma abstracta pero cuya interiorización (si, por ejemplo, tiene lugar *contra* los proyectos sindicales) realiza la acción real del grupo de combate como conociéndose y jugándose en relación con todas las formas y en todos los niveles prácticos de la clase. Naturalmente, esto no significa que este conocimiento práctico, como sistema de las posibilidades reales de distancia hasta sí, de retroceso, etc., pueda manifestarse por una acción peligrosa que descanse sobre apreciaciones erróneas. Es que el conocimiento práctico (como regulación de la acción reivindicadora por ella misma sobre la base de una totalización por hacerse del *saber* sindical y de la *comprensión viva* en el grupo) remite a la experiencia en curso de la clase como ser-serial, tal y como se realiza simultáneamente (y en condicionamiento recíproco) como *significación* del colectivo y tal como se produce en y por sus relaciones con el soberano ("Diez años de práctica sindical me han enseñado", etc.), *como lazo de interioridad del grupo y de la serie* (el primero tiene su ser-fuera-de-sí en el otro y vive esta transcendencia en interioridad), *como posibilidad abstracta en fin para la serie de negarse* ella misma y de negar su impotencia en beneficio de la libertad común, esto es, como intensidad de las fuerzas de masificación y de reificación en tanto que están vividas por cada uno en el nivel de la enajenación. Desde luego que esta tercera experiencia está condicionada también por la experiencia otra que la serie tiene de los grupos que surgen de ella, y de su fuerza y multiplicidad. En este nivel, el otro se aprende en el colectivo por la empresa de los grupos. Y aprenderse es, evidentemente, *conocerse,* descifrar por los grupos, por la multiplicidad de las acciones, la violencia que está aún comprimida por la impotencia y las condiciones históricas que dan, por ejemplo, un aspecto revolucionario a la situación, pero sobre todo *hacerse* sobre la base misma de las circunstancias que condicionan la subordinación. La *praxis* como totalización tiene, pues, *al mismo tiempo* el sentido de determinada operación comprometiendo efectivos más o menos importantes y que definen un momento histórico definiéndose y la significación práctica de una *apuesta* que —como consecuencia

de la insuficiencia de los retrocesos, de las experiencias ambiguas (más aún que contradictorias: ya he señalado en *Cuestiones de método* el sentido de estas ambigüedades) y de estructuras prácticas distintas— cada nivel tiene que hacer sobre las reacciones de los otros dos, en las cuales figura su propia reacción —lo sabe— como objeto de apuesta. ¿Se trata de estos circuitos de alteridad que señalábamos en lo práctico-inerte (precisión de la coyuntura, etc.)? No, porque hay comunicación constante y el *otro* se puede volver en cada instante *el mismo* (ya se trate de una reunión de obreros que *reconocen* al delegado sindical porque se limita al papel de tercero regulador o de relaciones recíprocas entre dos trabajadores de los cuales uno está decidido a la acción y el otro aún duda). De hecho, esta *apuesta* está hecha por la clase sobre sí misma; y es *la decisión* como superación de un dato imperfectamente conocido y como totalización en la unidad negativa de los conflictos, de los errores y del fracaso o en el refuerzo recíproco de las apuestas parciales (en los distintos niveles) por la objetivación en curso y por el éxito final. La acción apostada se totaliza, en efecto, en tanto que se determina *a la vez* como empresa local y a breve plazo, como producción de una relación concreta y temporalizada de la clase-colectivo con la clase-combate, y como modo significante de la clase en el nivel nacional (índice de combatividad, etc.). Y la totalización misma nos remite, por encima de las formaciones consideradas, a la comprensión (en la reciprocidad) de cada uno como libre organismo práctico (ya sea "permanente" o envejecido o resignado) que lleva a cabo en toda su *praxis* (aunque sea de pura obediencia) la superación totalizadora de cada nivel por el otro y de todos en la unidad de las decisiones comunes. Sin embargo, en la medida en que cada organismo práctico sigue siendo inasible para la experiencia (salvo abstracta y negativamente), y escondido para la enajenación, la serialidad, el juramento o la soberanía como institución, no hay nunca totalidad sino totalización en curso, sin que podamos descubrir un aparato totalizador y bloquear la circularidad en él. Entendámonos: esta circularidad es tentativa en todas partes de disolver al otro en el mismo (la resignación de un enfermo o de un viejo sólo se realiza a través de una apreciación totalizadora y *luego renegada*); además está operada

sobre esquemas sintéticos de unidad que han penetrado hasta las profundidades de la serialidad, sobre la base de un pasado común (volveremos pronto sobre ello), etc. Se trata, pues, de una totalización *real* y constante, aunque envuelva necesariamente sus complejidades, sus inercias por disolver y sus contradicciones. En este sentido, se puede decir que la clase obrera es *en todas partes* totalización en curso. En el nivel de la experiencia en que aún nos encontramos, no quiere esto decir que tenga o pueda alcanzar un grado de integración y de combatividad más elevado. Pero tampoco quiere decir lo contrario. Simplemente, nos faltan aún los instrumentos para considerar esta posibilidad. Totalización en curso significa —cuando aún no están dadas las perspectivas de una Historia— que todos los niveles de la *praxis* están mediados y totalizados en todas partes por el inasible organismo práctico que esconden y que sostienen todas las funciones comunes que le son impuestas (luego todos los grupos en tanto que lo integran en la Fraternidad-Terror).

La totalización de la clase obrera es, pues, *comprensible*; el acto sintético por el cual la totaliza el testigo situado o el historiador, no hace más que reproducir, en efecto, una *praxis* de totalización hacia unos objetivos a partir de condiciones. Esta totalización no consiste en transformar una serie infinita en grupo, sino en crear una circularidad de control y de perpetua readaptación para la acción por la determinación de sus posibilidades en cada nivel en función de los otros. Es posible ahogar el movimiento obrero (quiero decir: posible para sus propios dirigentes), pero en algunos casos y por la complicidad dispersiva de la clase entera; y en otros casos es imposible por las mismas razones, es decir, por la significación misma que toma el movimiento local en el seno de la clase nacional. Y esta posibilidad o esta imposibilidad no provienen de fuera como un *fatum* en los dirigentes y los huelguistas; se realiza prácticamente como su comprensión de su situación en la clase; con otras palabras, hacen *cuanto pueden hacer y sólo lo que pueden hacer*, pero es necesario que *lo hagan* en la dialéctica de una *praxis* recíproca y antagónica, que, a su vez, es sentida por el individuo libremente totalizador en el seno de la enajenación serial y se totaliza como rechazo de la serialidad o como abandono resignado a la impotencia. Y que se entienda bien: la acción de la imposibilidad asumida por los grupos de institución y de acción, en tanto que se manifiesta por un desorden-índice de la *praxis*, vuelve sobre la alteridad y queda reasumida en ella en la dispersión serial como nueva determinación; pero no es posible determinar *a priori* si esta negatividad de impotencia asumida tendrá o no tendrá como efecto reforzar en la serie la negación y la pasividad de las cuales es índice. Por el contrario, tal vez provoque un reagrupamiento positivo: en el marco del desarrollo histórico concreto, sólo el conjunto de las circunstancias materiales —presentes y anteriores—, unido a la *praxis* de la clase enemiga, puede dar en cada caso los elementos de una respuesta. Lo que tiene que decir el examen formal es simplemente que la práctica de clase es comprensible —aunque se trate de acciones estrictamente localizadas— en una totalización circular, como un nuevo tipo de *praxis*: la *praxis* cuya temporalización unitaria y dialéctica (a partir del objetivo por alcanzarse) se desarrolla en la unidad de reciprocidades pluridimensionales entre estructuras heterogéneas, cada una de las cuales contiene a las otras en sí. O, si se quiere una imagen, la acción del libre organismo práctico —considerada en sí misma y de manera abstracta— carece de profundidad, se temporaliza en un espacio de dos dimensiones: la acción de clase —sin ni siquiera hacer intervenir a la clase enemiga o a las determinaciones diacrónicas— se desarrolla en un espacio de *n* dimensiones (hemos visto tres, y hay más [1], pero no es cosa que interese aquí). Pero la segunda es comprensible como la primera, ya que, finalmente, somos nosotros quienes la producimos y quienes somos, al mismo tiempo, el espacio pluridimensional en que se temporaliza. Y esta comprensión se basa en el hecho de que todo es *práctico*, es decir, que la clase vuelve a asumir prácticamente su ser-de-clase —y todas las características práctico-inertes de que se le ha afectado— en el movimiento mismo de la *praxis* como su orientación y su esencia práctica singular. El invento de la "ocupación de las fábricas", por ejemplo, como táctica de combate, es una práctica que reasume y supera

[1] En efecto, nos hemos mantenido en la abstracción, ya que hemos supuesto que el medio interior de la clase era homogéneo y sin contradicciones (divergencias o conflictos de interés entre P 1, P 2, O-E, etc.).

la constitución pasiva del proletariado-colectivo después de la segunda revolución industrial (es decir, aquí, la intercambiabilidad de los O.E.).

Sin embargo, la *praxis* está *constituida,* ya lo sabemos; es el límite mismo de su inteligibilidad. La pluralidad de sus dimensiones entra en conflicto con la insuperabilidad de la libre práctica orgánica como dialéctica constituyente. Esta libre *praxis* es la misma que se produce como totalización de las dimensiones múltiples en la reciprocidad mediada; lo que significa, según la perspectiva, que se despliega en la multiplicidad de las dimensiones conservando en este alargamiento la unidad orgánica de determinaciones recíprocas y circulares o que se repliega sobre una dispersión que comienza como reintegración de la unidad significante de interioridad por retotalización a través de las diversas dimensiones. Y no puede extrañarnos, ya que la libre *praxis* como *temporalización dialéctica en un espacio lleno* es arreglo de lo transcendente a través de un campo práctico de tres dimensiones [1]. Es lo que hace que a la acción de clase la llamemos "*praxis*-proceso": su comprensión como totalización práctica puede ser la *praxis* totalizadora de un testigo individual; pero en la medida en que esta totalización, por su objetividad misma (tal y como podría aparecerle a un testigo situado en una espacio de n + dimensión 1), escapa al mismo tiempo a los agentes y al testigo, no podemos

[1] O de n dimensiones: he dado ejemplos en *Cuestiones de método*; la *praxis* de dos dimensiones es una abstracción; sería Robinson construyendo su choza. A partir del momento en que consideramos al hombre concreto, su socialidad, sus funciones, sus poderes, sus posibilidades, etc., transforman a su proyecto en unidad pluridimensional de las condiciones múltiples que supera. De manera que un retorno de lo constituido sobre la constituyente (en tanto que lo constituido está conservado en la superación) desplegando espacios complejos en el proyecto mismo, acaba por crear una nueva homogeneidad entre la acción común (con la multiplicidad interna de sus interacciones) y la acción individual *socializada.* Claro que las condiciones superadas en el proyecto son puestas en contacto y totalizadas por el proyecto mismo, en tanto que las multiplicidades de individuos *se* totalizan totalizando a la *praxis* común. Aquí se detiene la comprensión, a la vez en el testigo y en los grupos activos porque esta totalización interna y por interacción no produce estatuto ontológico nuevo en el grupo. Dicho de otra manera, la comprensión de la acción de clase por el testigo que la *reproduce* es a la vez *suficiente e inadecuada.*

aprehenderla sino como *proceso,* es decir, como límite de la comprensión dialéctica. En efecto, este testigo de $n + 1$ dimensiones ni existe ni puede existir; además, aunque existiese, seguiría siéndonos perfectamente extraño. Sin embargo, sólo a él se le manifestaría la realidad práctica de clase como hiperorgánica. Si no fuese absurdo; sólo a él se le podría aparecer un estatuto de inteligibilidad ontológica que sería inaccesible para los agentes mismos en el interior de esta realidad; *para nosotros,* situados en la clase o fuera de ella, este estatuto de hiperorganismo no es; en efecto, no se manifiesta por ningún efecto práctico sobre los agentes o sobre la acción. Pero para decidir sobre la objetividad total, habría que poder totalizar desde fuera también, es decir, desde un espacio cuyo espacio social de n dimensiones sería un caso particular. La necesidad y la imposibilidad de aprehender a la clase en lucha como total productividad produce en ella *un límite negativo externo,* o, si se quiere, la posibilidad de tener un *exterior.* Y este exterior como frontera abstracta y que se nos escapa por principio, de hecho no es más que la frontera que separa a la Razón dialéctica de la Razón analítica cuando las condiciones del conocimiento no permiten que se haga de la segunda una parte integrante de la primera. El proceso —desde este nivel— es este ser indeterminado de la totalización tomada en exterioridad que no puede ser ni puro desarrollo dialéctico de una libre *praxis* individual ni totalidad totalizada ni serie irreversible y no significante de determinaciones en exterioridad, pero que, a causa de esta indeterminación, se presenta como la posibilidad abstracta de una unión de todas estas características: desarrollo riguroso y orientado, determinación plena del presente por el pasado y no menos por el futuro, luego superdeterminación, necesidad absoluta y libre finalidad, totalidad dada (como inercia señalada por un sello) y produciendo en la exterioridad su propia temporalidad como totalización práctico-inerte aprehendida como *praxis,* unidad de la empresa y del acontecimiento, unión de la actividad pasiva y de la pasividad activa. Así, gracias a la pasividad múltiple que se ha reintroducido en el nivel del grupo y que ha aumentado en la clase, atravesando a la *praxis* con capas de inercia diversas y conteniéndola en su estatuto de práctica constituida, el *proceso* (punto límite negativo de la experiencia) se vuelve para

muchos antropólogos ese reverso que un día alcanzarán o que creen que pueden alcanzar, esa *realidad oculta* de los hombres y de las sociedades en que todas las contradicciones se fundan unas en otras sin que las haya alcanzado ninguna superación sintética, es decir, esta objetividad inhumana de lo humano donde la finalidad y la "causalidad", la necesidad y la libertad, la exterioridad y la interioridad se interpenetran. Esta realidad oculta, fusión del sentido y del sin-sentido, se parece a la sustancia spinozista hasta hacer que nos confundamos. Pero es absurdo sustantificar el proceso, dar un contenido positivo a este límite abstracto de la comprensión y suprimir antes de tiempo las contradicciones de la experiencia considerando al hombre según el punto de vista de Dios. Este *proceso* está rigurosamente unido a la *situación* del agente o del testigo: la define negativamente por sus límites y no podría tratarse de aprehenderlo en él mismo sin desituarnos en relación con todo. Manifiesta además la impotencia de integrar el proyecto de una multiplicidad social de otra manera que no sea una comprensión de esquema individualizador. Finalmente, se refiere a la exterioridad que traspasa desde todas partes a la interioridad y al conjunto de hechos puramente físico-químicos (o que pueden ser abstractamente considerados como tales) transmutaciones de energía y, en otros niveles, destrucciones y gastos en el campo práctico-inerte, que se presentan como la proyección en lo inorgánico de conjuntos inorgánicos, orgánicos y sociales. Si se quiere, representa la imposibilidad de aprehender la acción común a partir de su multiplicidad y de sus pasividades por una comprensión constituyente y dialéctica; y, en el campo práctico, hace medir el peligro que corre (y que ella misma produce) toda acción común: la enajenación, la recaída en la serialidad. Pero precisamente, esta presencia *en el exterior* de la antidialéctica (práctico-inerte) y de la no-dialéctica (Razón analítica) como peligro permanente de la desaparición de lo humano sólo puede ser aprehendida *desde el ser-situado,* a través de la *praxis* y como viva contradicción entre la Razón constituyente y la Razón constituída. Este límite de la comprensión no se tiene que descubrir sino en y por el éxito práctico y total de la comprensión misma. Hago estas observaciones ahora porque adoptan aquí su forma más abstracta y más simple; habrá que volver a tomar-

las a propósito del proceso histórico para evitar a la vez el relativismo y el dogmatismo.

En verdad, no hemos dejado la abstracción, ya que hemos hablado de las relaciones internas de la clase con ella misma en el nivel de lucha de clases sin hacer intervenir en el esquema de inteligibilidad a la acción antagónica de la clase adversa (o *de las* clases; supongo una dualidad para mayor simplicidad). Ahora bien, resulta evidente que cada clase, en sus luchas sociales, es al mismo tiempo la interiorización y la superación de las condiciones materiales que la han producido y características suscitadas en ella por el otro; no es menos cierto que el objetivo particular está definido en cada instante —como también los medios de lucha, de táctica, etc.— en la reciprocidad de antagonismo y a partir de un conflicto de interés aún más general. Cada clase está así presente en la otra en la medida en que la *praxis* de ésta, directamente o por el intermedio de un objeto disputado, tiende a modificar a aquélla. ¿Pero en este caso hay inteligibilidad? Hemos visto operarse una totalización en la clase obrera porque estaba relacionada con la misma acción en distintos niveles y porque los conflictos secundarios estaban subordinados, por hipótesis, a un acuerdo fundamental. ¿Cómo se puede *comprender*, por el contrario, es decir, unir en una misma totalización los *resultados* de una acción patronal y los *significados* que la *praxis* de la clase burguesa producen como realidades extrañas en el interior del proletariado mismo? Sobre todo, ¿cómo se puede suponer —lo que es la exigencia misma de la racionalidad dialéctica— que tenga lugar una totalización más amplia, unificando en la reciprocidad negativa a esas clases hostiles e irreconciliables? Ése es problema que hay que tratar ante todo.

Ahora bien, el punto esencial es establecer *si hay lucha.* Engels se burla de Dühring, que habla demasiado pronto de *opresión.* Pero al explicarle la lección, da de lleno contra otro escollo: el economismo. Si las dos clases son —cada una en ella misma— el producto inerte —o incluso práctico-inerte— del desarrollo económico, si están igualmente forjadas por las transformaciones del modo de producción, soportando la explotadora su estatuto en la pasividad, como una ley constitucional, y reflejando la impotencia de los adinerados la de los miserables, la lucha se borra; las dos serialidades son pura-

mente inertes, las contradicciones del sistema se realizan por ellas, es decir, por cada una como otro estado en alteridad. La oposición que se realiza así entre los capitalistas y los asalariados no merece más el nombre de *lucha* que la de la persiana que se mueve y la de la pared que recibe el golpe. Por lo demás, Engels, llevando hasta el último extremo, en el *Anti-Dühring,* estas ideas esquemáticas, llega a anular la lucha de clases en el momento en que la clase ascendente, asegurando el desarrollo de los medios de producción, agrupa a toda la sociedad en su derredor. Los desacuerdos se manifestarán progresivamente, el desgarrón se ampliará hasta desgarrar a toda la sociedad en la medida en que el modo de producción produzca y desarrolle sus contradicciones. Sería entonces posible hablar de *lucha* —en el sentido restringido y puramente metafórico de agitaciones moleculares que definan dos direcciones opuestas y produzcan *un resultado medio*— a partir del momento en que son explícitas las contradicciones. El resto del tiempo, se definiría la Historia por el desarrollo del modo de producción en su precaria unidad y en tanto que las consecuencias de este desarrollo producen diferenciaciones en las clases, provocan transformaciones diversas en los diferentes grupos humanos. La unidad de comportamientos igualmente pasivos (inducidos), pero uno de los cuales define determinada forma de acción entre los obreros, y la otra en determinado tipo de reorganización de las herramientas en los patronos, es sencillamente el proceso económico. Y, en cierta forma, encontramos en ello una perfecta inteligibilidad de la Historia, ya que la oposición de los fenómenos se reduce a la acción de un mismo conjunto de fuerzas exteriores sobre diversos objetos. Pero la inteligibilidad del economismo no es más que una apariencia; *ante todo* vuelve a llevar a Engels a la Razón analítica y este dialéctico corona su carrera con el siguiente resultado: mata dos veces a la dialéctica para estar seguro de su muerte; la primera vez, al pretender descubrirla en la Naturaleza, la segunda vez, al suprimirla en la sociedad. El resultado de estos dos atentados es el mismo; es lo mismo declarar que se descubre la dialéctica en las secuencias físico-químicas o proclamarse dialéctico reduciendo las relaciones humanas a la relación funcional de variables cuantitativas. Pero *por otra parte,* ni siquiera encontramos la verdadera inteligibilidad directa del número o de la cantidad continua, ya que estamos en pleno campo práctico-inerte. Dicho de otra manera, las transformaciones convencionales y las definiciones de un pensamiento económico siguen siendo inteligibles en tanto que están *sostenidas* por el movimiento concreto de una dialéctica humana e histórica, en tanto que en ellas sólo se ve un uso provisional de la Razón analítica, en tanto que esta Razón analítica misma se da como un momento abstracto de la Razón dialéctica (aquel en que las relaciones humanas, alienadas y reificadas, tienen que poder ser tratadas en exterioridad con la perspectiva de una reinteriorización). Pero cuando se dan como principios o como definiciones de base, cuando las extrañas inversiones de la cantidad están presentadas como hechos naturales (y no como un aspecto *superficialmente natural* de los hechos sociales), entonces el lenguaje mismo pierde toda significación: las inversiones económicas y todas las determinaciones del discurso que son su resultado salen por sí mismas de la nada, directamente sobre la base de las leyes físico-químicas y biológicas, pero sin que se pueda encontrar el movimiento (dialéctica de la Naturaleza) que engendraría esta Razón analítica mutilada a partir del otro. En una palabra, si la Razón analítica se tiene que volver Razón económica sin perder su racionalidad, lo será en el interior de la Razón dialéctica y como producida y sostenida por ésta. El economismo como racionalidad fundamental cae así en la irracionalidad empírica (*es así*).

Desde luego que no se trata de disolver las contradicciones objetivas y materiales (fuerzas productoras ⟷ medios de producción ⟷ modo de producción ⟷ relaciones de producción, etc.) en no sé qué idealismo dialéctico. Sólo se trata de reinteriorizarlas y de hacer de ellas los motores del proceso histórico en tanto que son *fundamento interior* de las modificaciones sociales (es decir, como determinación fundamental de las relaciones de la interioridad recíproca uniéndose a libres organismos prácticos en el campo "tan inconexo" de la rareza). Pero esta reinteriorización transforma su significación: la línea del economismo se parece aquí al esqueleto racional abstracto que el informador, miembro de una sociedad exogámica, dibuja en la arena para el etnógrafo. Su rareza concreta e inteligible está al nivel de la *praxis,* de la materia trabajada como

mediación entre los organismos prácticos y como enajenación de uno a otro, esto es, del colectivo. Y el colectivo no es ni dialéctico ni analítico: es antidialéctico. *Al principio* no aparece como estructura fundamental de las relaciones humanas, pero se constituye a través de una dialéctica compleja que hemos trazado como enarenamiento de la dialéctica y su vuelta contra ella misma, esto es, como *antidialéctica*. Y esta antidialéctica sólo es inteligible porque la producimos nosotros mismos en el momento fugitivo de la falsa unidad material, del trabajo alienado y de la fuga serial. Lo práctico-inerte puede ser estudiado *como proceso* (lo que ya está muy lejos de las pretensiones del economista, porque el "hecho" económico era simplemente el fenómeno físico-químico hecho ininteligible por negaciones de interioridad que pretendían ser determinaciones de exterioridad), pero este proceso, en tanto que es *ya* acción pasiva, supone toda la *praxis* (como relación con el campo material práctico y con los Otros), que reabsorbe y transforma en el objeto, aun descansando en su hormigueo real y abstracto. En una palabra, si el modo de producción es, en la historia humana, infraestructura de toda sociedad, es que el trabajo —como libre operación concreta que se va alienar en el colectivo, y que ya se produce a título de superación de una operación anterior a ese mismo colectivo— es la infraestructura de lo práctico-inerte (y del modo de producción), no sólo en el sentido de la totalización diacrónica (y porque tal máquina en sus exigencias especiales es ella misma el producto del trabajo), sino sincrónicamente, porque todas las contradicciones de lo práctico-inerte y particularmente del proceso económico están necesariamente constituidas por la perpetua realienación del trabajador en su trabajo, es decir, por la práctica generalmente considerada en este *mundo otro* que construye, perdiéndose para que sea (constituyendo, a través de la materia inorgánica, su multiplicidad en alteridad serial, afectándose de impotencia por el pleno ejercicio de su soberanía). Según este punto de vista, si la lucha de clase tiene que encontrar su fundamento en lo práctico-inerte, lo será en tanto que la oposición objetiva de los intereses sea recibida y producida a la vez por la actividad pasiva, y se descubra en el trabajo (o en cualquier conducta) como reciprocidad de antagonismo —aunque sea bajo una forma petrificada y, por

ejemplo, como exigencia de la herramienta o de la máquina—. La circularidad —como estructura de lo social en tanto que producto humano— produce su inteligibilidad por una determinación doble. *Por una parte* es evidente que las conductas y los pensamientos están inscritos en la materia trabajada (en tanto que realiza a través de los *otros* un sistema de alteridad). Resulta así que el racismo no es una simple "defensa psíquica" del colono, inventada por las necesidades de la causa, para justificar su colonización ante la metrópoli y ante sí mismo; de hecho, es el *Pensamiento-Otro* producido objetivamente por el sistema colonial y la superexplotación: el salario y la naturaleza del trabajo definen al hombre y es, pues, muy cierto que los salarios, al tender a cero, que el trabajo, como alternancia de paro y de "trabajo forzado", reducen al colonizado a ese sub-hombre que es para el colono [1]. Todo pensamiento racial no es más que una conducta realizando en la alteridad la verdad práctica inscrita en la materia trabajada y en el sistema que resulta de ello. Pero *por otra parte* e inversamente, como las estructuras elementales de las formas más simples *están inscritas* en la materia inorgánica, remiten a actividades (anteriores y contemporáneas) que reproducen indefinidamente o que han contribuido a producir estos *sellos* humanos como pensamientos inertes; y estas actividades son necesariamente antagónicas. El racismo que se *propone* al colono de Argelia es la conquista de Argelia la que lo ha impuesto y producido, es la práctica cotidiana la que lo reinventa y lo reactualiza en todo instante a través de la alteridad serial. Naturalmente, la conquista de Argelia no tiene que ser tomada en sí misma más que por un proceso complejo que depende de determinada situación política y social *en Francia* al mismo tiempo que las relaciones reales de Francia capitalista con Argelia agrícola y feudal. No es menos cierto que las guerras coloniales del siglo XIX *realizaron* para el colono una situación original de violencia como su relación fundamental con el indígena; y que esta situación de violencia se produjo y se reproduce como resultado de un conjunto de prácticas violentas, es decir, de operaciones intencionales y con

[1] Una única diferencia: es este sub-hombre el que es *todo el hombre*, y el colono, como *superman*, no es más que un gran mutilado. Pero este invento aparecerá en las formas superiores de la lucha.

un fin determinado efectuadas por el ejército —como grupo-institución— y por grupos económicos apoyados en la autoridad pública (por los delegados del soberano metropolitano). Cierto que esta violencia, la crueldad con las tribus argelinas o las operaciones sistemáticas que trataban de despojarlos de sus tierras, se producían solamente como expresión de un racismo aún abstracto; esto se debe ante todo al estado de guerra (la "pacificación" fue larga y sangrienta) que cambia el estatuto, ya que la relación fundamental es la lucha armada; este racismo negativo constituye al *enemigo* como inferior y no al pretendido "ciudadano francés"; se trata de "demonios", o de "salvajes imbéciles", según que una victoria de los indígenas les muestre en su *actividad*, o por el contrario que su derrota provisional sea por sí misma la afirmación por el vencedor de su superioridad. De todas formas, la acción, aquí maniquea, separando a las tropas adversas por la negación absoluta de la línea de fuego, hace del musulmán *el otro distinto del hombre*. Por otra parte, por razones de su historia y del desarrollo en ella del capitalismo, la sociedad francesa queda al principio un tanto incierta sobre el uso que se tiene que hacer de su conquista. ¿Colonia de repoblamiento? ¿Tierra de deportación? Antes de 1880 no se define ninguna práctica. Los musulmanes siguen siendo los que se tienen que vigilar, que domar, cuyos menores movimientos de rebelión hay que reprimir. Pero se pensaría más bien exterminarlos que emplearlos, al menos en buena parte. En todo caso, las prácticas represivas, la política de división, los desposeimientos, sobre todo, liquidan rápidamente las estructuras feudales y transforman a esta sociedad atrasada pero estructurada en "multitud atomizada", y pronto en sub-proletariado agrícola. Y esta nueva forma (práctico-inerte) de la sociedad musulmana es la expresión de la violencia; significa objetivamente la violencia sufrida por cada uno de los *Otros* seriales que ha producido. Cuando el capital finalmente define, entre nosotros, a la colonización capitalista como solución parcial de sus dificultades y como fuente de nuevos beneficios, los *grupos de presión* descubren, fijan, difunden y practican esta nueva forma de explotación. Hay una unión indudable entre el libro de Leroy-Beaulieu, la política de Jules Ferry, la constitución de los primeros bancos coloniales y de los transportes marítimos. Pero al mismo tiempo, otros medios sociales, poseedores de otros intereses, se elevan violentamente contra una política de conquistas coloniales. Hay que entender con lo dicho que el sistema colonial, como máquina infernal que tenía que desarrollar ella misma sus contradicciones hasta la explosión final, respondía a las necesidades colectivas de los capitalistas franceses *en su generalidad*, pero contradecía a muchos intereses particulares: para imponerlo y ponerlo en marcha había que *montarlo*; el paso del interés objetivo, como exigencia vacía, a la construcción del sistema, se produce por una práctica común, responde históricamente a una dialéctica real y organizada que se une con algunos grupos financieros, de hombres de Estado, de teóricos en una *tarea organizada*. Y que no se esquematice todo declarando tranquilamente que esos grupos eran la expresión de los intereses de su clase. Porque en cierto sentido, sí, eran eso y no eran sino eso. Pero no eran unos mediums inflados por no sé qué abundancia espiritual ni unas pitias dejando escapar por sus gargantas el aliento de clase que las llena: *por su común invención del sistema*, su clase se encontraba necesariamente determinada. Lo que no significa —como le gusta señalar al idealismo— que el descubrimiento del sistema se haya transpuesto por sí mismo en práctica general de clase; sabemos, por el contrario, que fueron necesarios pacientes esfuerzos para imponerlo (propaganda, victorias que hacían olvidar las derrotas, primeras ventajas, etc.). Hay que entender, sencillamente, que por la organización práctica de organizaciones y de aparatos que ha producido (el soberano como temporalización actual del Estado, los técnicos o ideólogos, los grupos económicos de presión), la clase se encuentra elaborando unas nuevas tareas y —cualesquiera que sean las divisiones— está en estado de resistencia *mínima* frente al sistema inventado; en efecto, se beneficia por el poder práctico de las instituciones y de las organizaciones más respetadas y más activas (el sometimiento de los medios más encarnizados es ya el porvenir fatal de sus resistencias), su elaboración precisa y pluridimensional (ideología, acción de los poderes públicos, iniciativas de agrupamientos privados) frente a resistencias esporádicas e inciertas, muchas veces contradictorias, finalmente la luz misma que estas prácticas nuevas arrojan sobre los problemas sociales y económicos de la metrópoli (nuevas salidas para la

producción, circuitos de intercambios especiales de la colonia con la metrópoli e inversamente).

Para hacerme comprender claramente, diré que *todas las relaciones* entre colonos y colonizados a través del sistema colonial son actualización de características práctico-inertes introducidas y definidas por acciones comunes. O, si se prefiere, que la sociología y el economismo tienen que disolverse igualmente *en la Historia*. Cuando se lee, en tal obra sociológica contemporánea, que el "vagabundo", como liquidación de las estructuras sociales de la comunidad musulmana, es el resultado necesario de un contacto entre dos sociedades definidas, de las cuales una es atrasada (o subdesarrollada), agrícola y feudal, y la otra está industrializada, la inteligibilidad y la necesidad faltan igualmente en este tipo de determinación. No puedo unir a una y otra sino en la medida en que tome la actividad real y consciente de cada colono (particularmente en el plano económico) como realizando por sí misma, en un caso particular, para un objetivo limitado aunque con la perspectiva de un objetivo común, este "vagabundeo" que el contacto de dos sociedades, esos seres de razón, es incapaz de producir fuera de los contactos singulares de los individuos que las componen. Pero, como consecuencia, el término "vagabundeo" y el pseudo-concepto que encubre se vuelven perfectamente inútiles: uno y otro querían remitirnos púdicamente al *proceso*. Pero la única realidad inteligible, la *praxis* de los hombres, deja vacantes a uno y otro, y remite a dos tipos de acción muy distintos: la acción pasada, superada, y la acción presente. De hecho, hay que decir *ante todo* que el contacto de la sociedad industrial y de la sociedad agrícola se ha realizado por medio de los soldados de Bugeaud, por las atroces matanzas de que se hicieron culpables; que la liquidación de las formas de herencia propias de las tribus musulmanas no nació de no sé qué interpretación idealista de dos sistemas jurídicos diferentes, sino de que los comerciantes alentados por el Estado y apoyados por nuestras armas, impusieron el código a los musulmanes *para robarles mejor*. Sólo a partir de aquí se puede comprender que el fin colonial *era* producir y vender a la metrópoli productos alimenticios[1] a precios inferiores a las

[1] O productos de extracción y otras "materias primas".

tarifas mundiales y que el *medio* de lograrlo era realizar un sub-proletariado de robados y de desocupados crónicos (lo que explica de por sí la noción de vagabundeo). Y esta operación va acompañada por la de los comerciantes —de la que acabamos de hablar— y por la política de las autoridades militares (liquidar todas las estructuras que permitirían los reagrupamientos y las resistencias, mantener una pretendida feudalidad de colaboracionistas y de traidores, cómplices de los franceses, conservando la apariencia de una soberanía de origen local y explotando por su cuenta y por la de sus amos a una masa miserable e impotente, reducida al estatuto molecular). El sistema (como máquina infernal del campo práctico-inerte) fue, pues, la empresa de una nación a través de sus grupos institucionales (guerra), el invento de una nueva forma de imperialismo apoyada en una nueva política (implicando una nueva relación de los individuos y de los poderes públicos), la liquidación sistemática y concertada de una comunidad y, desde luego, la colocación de un nuevo dispositivo de explotación (nuevos colonos) por organizaciones apropiadas (banco, sistema de créditos, ventajas otorgadas por el gobierno, etc.).

Ahora bien, en todas estas prácticas, la violencia y la destrucción forman parte integrante del objetivo buscado. Se trata de tres niveles distintos de esta acción: 1º) liquidar físicamente a cierto número de musulmanes y de disolver sus instituciones sin permitirles "gozar" de las nuestras; 2º) privar a las comunidades indígenas de la propiedad del suelo y dársela a los recién llegados por la aplicación brutal y voluntariamente demasiado rápida del código civil; 3º) establecer el verdadero lazo de la colonia y de la metrópoli (venta al precio mínimo de los productos coloniales, compra a precio fuerte de los productos manufacturados de la metrópoli) sobre una superexplotación sistemática del indígena. Con otras palabras, la violencia está presente para el hijo de colono en la situación misma, es una fuerza social la que lo produce; hijo de colono e hijo de musulmán son igualmente hijos de la violencia objetiva que define el sistema como infierno práctico-inerte. Pero *si* los produce esta violencia-objeto, si la sufren en parte como su propia inercia, es que ha sido violencia-*praxis* cuando se ha tratado de implantar este sistema. Es el hombre el que ha inscrito esta violencia en la cosa como

unidad eterna de esta mediación pasiva entre los hombres. Los partidarios del "vagabundeo" tal vez hagan señalar que el desarrollo de la sociedad francesa a mediados del siglo XIX era precisamente tal que sólo podía considerar con los campesinos musulmanes de Argelia relaciones de violencia. Es verdad en el sentido de que el burgués del siglo XIX era armoniosamente innoble en *todas* sus actividades. Y esta ignominia proviene en parte, naturalmente, de que es él mismo un producto enajenado del sistema capitalista que caracteriza a la sociedad metropolitana; las condiciones de trabajo que impone a sus obreros, el estúpido gasto de vidas humanas que es propio del período "hierro-carbón", ¿cómo no habrían de producir estas características objetivas del sistema a unos burgueses despiadados con los indígenas de África del Norte? Si el burgués es el hombre y si el obrero, su compatriota, no es más que un sub-hombre, ¿cómo el argelino, que es un enemigo lejano, no sería un perro? Pero hay que contestar aquí *ante todo* que la sociología se invierte para contestar a la Historia: si la sociedad burguesa "vagabundea" a la sociedad feudal, ya no es en función de sus superioridades (actuando, en suma, *a pesar de ellas* y por su sola existencia sobre la comunidad árabe), sino de sus inferioridades, de la inmunda brutalidad que tan claramente marcó al capitalismo en sus comienzos. Y precisamente por esta causa, la *negación* vuelve a la clase colonizadora. Remite así necesariamente a la acción; a lo sumo podría admitirse, con no sé qué perspectiva idealista y aristotélica, una atracción a distancia ejercida por una plenitud positiva sobre un objeto que, en una misión lejana con esta plenitud, reinterioriza y mide sus insuficiencias. Pero cuando es la *negatividad* la que en un objeto se vuelve fuente de modificaciones (positivas o negativas) en el otro objeto, esta negatividad no producirá sus efectos sino en una acción o en un sistema de acción que se determinan a partir de ella y que la guardan en ellos como la orientación *negativa* del gasto de energía. Verdad es que los burgueses son productos (pero en seguida vamos a volver a la clase y veremos que estos productos son agentes); verdad es también que estos hijos de la violencia son producidos por la *praxis* violenta de los padres —lo que remite a la Historia de la que se quería escapar—. Pero también es verdad que esta violencia rapaz no es una

circunvolución cerebral ni una potencia propia de las instituciones sociales (aunque *también* se realice en las instituciones). O es el proceso capitalista mismo (en la medida en que, como habremos de ver, el explotador reasume lo práctico-inerte), o, si se trata de nuevos desarrollos del sistema (y por ejemplo, del colonialismo), se *temporaliza* en actividades reales, comunes (y hasta individuales) que la realizan en la objetividad. La violencia, en tanto que *exis* burguesa, está en la explotación del proletariado como relación heredada de la clase dominante con la clase dominada (pero veremos que también es una *práctica* en este nivel); la violencia, como *praxis* de esta misma generación burguesa, está en la colonización. Pero la *exis* misma no es nada más que una mediación diacrónica entre dos ciclos de *praxis*. Y la empresa colonial como temporalización plural de la violencia burguesa (en tanto que violencia de una clase contra otra clase en el interior de una comunidad) es al mismo tiempo su enriquecimiento dialéctico y su crecimiento. En condiciones nuevas en que la explotación se tenga que apoyar primero en la opresión, esta violencia se vuelve nueva; *tenderá* hasta las exterminaciones en masa y las torturas. Es, pues, necesario que *se invente* para mantenerse y que cambie para seguir siendo la misma. Inversamente, volverá como violencia práctica que se tiene que utilizar inmediatamente en la metrópoli contra las masas explotadas, en cuanto la guerra colonial sufra un alto. Es sabido que para la alta burguesía del 48, Bugeaud era el liquidador soñado de la II República. Y no es una casualidad que Franco haya salido de Marruecos.

La evolución de la violencia es aquí manifiesta: en un principio estructura de enajenación en lo *práctico-inerte*, se actualiza como *praxis* en la colonización; su victoria (provisional) se presenta como la objetivación del conjunto práctico (ejército, capitalistas, comerciantes, colonos) en un sistema *práctico-inerte* en que representa la estructura fundamental de reciprocidad entre colonos y colonizados. Pero *en la alienación misma*, esta nueva *exis* serial sólo existe si cada uno la realiza y la asume *en tanto que otro* en su *praxis* cotidiana. Lo que significa en primer lugar que se vuelve su propia idea en forma de *racismo*. O, con otras palabras, que los colonos actualizan en todo momento las prácticas de extermi-

nación, de robo y de explotación instauradas por las generaciones precedentes, superándolas hacia *un sistema de valores otros*, es decir, totalmente regido por la alteridad. Pero si la situación no comportase una reciprocidad de violencia no se trataría aún más que de una superación ineficaz de la *exis objetiva*. Con otras palabras, el colono descubre en el colonizado no sólo al Otro-distinto-del-hombre, sino a su propio Enemigo jurado (o, lo que es lo mismo, al Enemigo del hombre). Este descubrimiento no supone resistencia (abierta o clandestina), ni motín, ni peligros de insurrección: es la violencia misma del colono la que se descubre como necesidad indefinida o, si se prefiere, el colono descubre la violencia del indígena, incluso en su pasividad, como la consecuencia evidente de su propia violencia y su única justificación. Este descubrimiento se hace por el odio y por el miedo, como determinación negativa del campo práctico, como coeficiente de adversidad afectando a determinadas multiplicidades en este campo, esto es, como peligro permanente que se tiene que suprimir o que prevenir. El racismo se tiene que hacer práctico: no es un despertar contemplativo de las significaciones grabadas en las cosas; es *en sí-mismo* una violencia que se da su propia justificación: una violencia que se presenta como violencia inducida, contra-violencia y legítima defensa. El colono vive en "la isla del doctor Moreau", rodeado de horribles animales hechos a imagen del hombre, pero fallidos, cuya mala adaptación (ni animales ni criaturas humanas) se expresa por medio del odio y de la maldad; estos animales *quieren* destruir la bella imagen de ellos mismos, el colono, el hombre perfecto. *Luego* la actitud casi inmediata del colono es la del hombre frente a la bestia, viciosa, taimada. Ante todo, defenderse contra los miopes que, en la metrópoli, confunden a los hombres falsos con los auténticos. Esta frase colonialista: "ya conocemos a los árabes", o estas palabras sudistas: "el yanqui no conoce al negro", *son un acto*: la negativa jurídica (y *de intimidación*) de toda posibilidad para el metropolitano de resolver los problemas coloniales en la metrópoli. Lo que en el fondo significa: colono y colonizado son una pareja, producidos por una situación antagónica y el uno por el otro. Nadie (salvo el ejército, si lo reclama el colono, porque es un arma) puede intervenir en su duelo. Y es precisamente el tema de la

propaganda racista que el colono hace en la metrópoli misma; su retrato del indígena (siempre *negativo*) tiene como fin "desengañar" y desorientar a la opinión metropolitana. Por lo demás, en un nivel más complejo, la operación práctica comporta una negativa de toda solución *política* del problema colonial (el fondo del problema *desde luego* es social [1]). El colono quiere el *statu quo*, ya que todo cambio en el sistema (que en la actualidad se encuentra en todas partes en su declinación) sólo puede acelerar el fin de la *colonización*: la integración y la asimilación (pleno reconocimiento de *todos nuestros derechos* a los colonizados), de la misma manera que la independencia, tiene por resultado *inmediato* el fin de la superexplotación, luego de los bajos salarios, luego de los precios bajos que son la razón de ser del circuito económico "colonia-metrópoli". El racismo-operación es la *praxis* alumbrada por una "teoría" (racismo "biológico", "social", empírico, es lo mismo) que quiere mantener a las masas en estado de agregados moleculares, y aumentar por todos los medios la "sub-humanidad" del colonizado (política religiosa que favorece a los elementos más supersticiosos; política escolar que se esfuerza por no instruir a los indígenas *en nuestra cultura*, privándoles al mismo tiempo de la posibilidad de instruirse en la suya, etc.).

Lo que aquí nos importa son los dos aspectos siguientes de la *praxis* colonial:

a) Ante todo, la *praxis* de opresión que acabamos de describir se une al proceso de explotación y se confunde con él. Por proceso de explotación entendemos el funcionamiento práctico-inerte del sistema una vez instalado: el gran terrateniente (colono) no *obliga* realmente —por lo menos en Argelia— al colonizado a trabajar para él a cambio de un salario mísero; el sistema engañador del libre contrato que está en la base del proceso capitalista se ha aclimatado, al menos aparentemente, en Argelia; de hecho, el aumento demográfico produce

[1] Sin embargo, el colono prefiere evocar posibilidades de mejoras sociales porque sabe que las reivindicaciones del colonizado son ante todo políticas. Y son ante todo políticas porque los colonizados no ignoran que la "política" es, en las colonias, sencillamente, la instalación y el funcionamiento regular de un enorme aparato represivo que *sólo* permite la superexplotación.

una población sub-alimentada, en estado de paro forzoso crónico (o de semiparo) y los colonizados se ofrecen por sí mismos a los empleadores, creando la miseria un antagonismo competitivo que les hace aceptar, e incluso proponer, los salarios más bajos. El débil desarrollo industrial —que caracteriza también al sistema colonial— no permite que este sub-proletariado, en su mayoría agrícola, supere los antagonismos en la unidad de las reivindicaciones. La emancipación obrera es paralela a la concentración de la industria; en un país colonizado, el "vagabundeo" de las masas ha liquidado las estructuras de la antigua sociedad, quitándole los medios de reconstruir otra con otras estructuras y otras relaciones de socialidad. En este sentido, se puede, pues, pretender que la explotación —por las nuevas generaciones de colonos— de las nuevas generaciones de colonizados se realiza como un proceso: los salarios se establecerán, en el marco de un sistema económico y social, sobre la base de condiciones materiales definidas que escapan tanto a la acción de los colones como a la de los colonizados (la coyuntura económica *y* el aumento demográfico, por ejemplo, etc.). Sólo que el *proceso* está condicionado sobre todo por la atomización de las masas indígenas; y se funda en esta doble característica: desintegración de las antiguas comunidades, disolución permanente de todos los grupos nuevos que tratarían de formarse, rechazo de la integración en la sociedad colonizadora. En una palabra, es necesario que el colonizado no sea *nada,* salvo una fuerza de trabajo que se compra a precios cada vez más bajos. Ahora bien, esta necesidad, que condiciona todo el proceso, tal vez se haya manifestado en los mejores días del colonialismo como exigencia inerte en el interior del sistema. Pero, de hecho, esta exigencia está *cumplida;* y si está cumplida es *precisamente* porque al mismo tiempo es el objeto de la *praxis* opresiva y porque ha sido el objetivo (alcanzado y superado) de la opresión *pasada.* Esta *praxis* opresiva, pasada y presente, con su porvenir objetivo, no se ha fijado en un principio, como fin lejano, la producción de un estatuto indígena que favoreciese el establecimiento y el funcionamiento autónomo del circuito social. Hemos visto, en efecto, que las violencias de la "conquista" iban acompañadas por una gran incertidumbre sobre el fin de la colonización, y esta incertidumbre en parte estaba originada en que precedían al momento en que la organización económica de Francia la pondría en situación de definir una política colonial. No es menos cierto que las prácticas de exterminación y las de despojo atomizaron a la sociedad musulmana y que los comités político-financieros inventaron el sistema sobre la base de esta atomización. O, si se prefiere, que la impotencia radical de las masas y su miseria figuraban, aunque fuese implícitamente, entre los factores fundamentales que el banco y el Estado han reunido y superado con el proyecto de una explotación racional de las colonias. Así, cuando se llega a esta condición clave de la empresa colonial, los salarios bajos, se ve que el *proceso* sobre cuya base se establecen no es una necesidad de lo práctico-inerte sino en la medida en que una *praxis* opresiva ha creado deliberadamente una situación que hacía que el proceso fuera necesario. Más aún: la victoria de las armas no es suficiente; hay que renovarla todos los días. Será aún más eficaz y más económica *mantenerla* institucionalizándola, es decir, dándole en el indígena el carácter de un estatuto práctico-inerte; y esto se puede hacer si se afecta al ejército de Argelia una inercia institucional. La inercia inorgánica como característica permanente de la *praxis*-institución se reproduce como perpetuación inerte de la insuperable impotencia de los colonizados. La constitución molecular de las masas, como condición material, inorgánica y necesaria del proceso de super-explotación está dada como consecuencia inerte de un determinismo riguroso (y se vuelve a la razón positivista): en realidad, esta inercia —por inorgánica que sea— está producida en cada minuto por la violencia petrificada que constituye la presencia del ejército. Y aunque las consecuencias internas de esta impotencia inducida (miseria, enfermedades, antagonismo competitivo, alza de la natalidad, etc.) se presenten como seriales y como determinaciones del campo práctico-inerte, en su conjunto son un proceso gobernado. La violencia antigua queda reabsorbida por la inerte violencia de la institución, sus incertidumbres desaparecen en la certidumbre objetiva del colonialismo que es el pensamiento del ejército mismo, es decir, su razón de ser y la significación —global y detallada— de sus prácticas y de su organización. En la medida en que la presencia-institución de un ejército metropolitano es una *praxis* que provoca la inercia

inorgánica en las masas colonizadas, el colonizado mismo se comporta respecto de esta inercia a la vez como con su destino y como con una práctica opresiva del enemigo. Incluso cuando el individuo lo interioriza en sentimiento de inferioridad (adoptando y asumiendo en la inmanencia la sentencia que los colonos hacen recaer sobre él), incluso cuando aprehende su *ser-colonizado* como una determinación negativa y como un estatuto original de sub-humanidad, incluso cuando trata de acercarse a los vencedores, de parecérseles (esto es, cuando pide la asimilación), no deja de sentir esta condición, este estatuto ontológico, como violencia despiadada e imperdonable que le hace sufrir un enemigo de piedra. Es que esta violencia está dirigida *precisamente* de tal manera que lo priva de toda posibilidad de reaccionar, aunque sea admirando a sus opresores y tratando de volverse lo que son ellos. Así, en su vida práctica y cotidiana, el explotado siente la opresión a través de cada una de sus conductas, no como enajenación, sino como un puro y simple constreñimiento ejercido deliberadamente por hombres sobre hombres. Y en la medida en que el ejército-institución [1] es una fuerza que se muestra para no tener que servirse de ella (o para estar dispuesto a utilizarla inmediatamente), esta ostentación práctica es la *praxis* común de todos los soldados y se expresa a la vez en las operaciones de grupo y en las relaciones individuales con los musulmanes (es decir, que encontramos ahí un racismo práctico —por lo demás con otro nivel y con otro sentido—). El joven soldado que "cumple su servicio militar" en Argelia (hablo aquí de los buenos tiempos del colonialismo, entre 1910 y 1935) es también *ambivalente* en su descubrimiento de él mismo y de los Otros: está ahí en tanto que ser institucionalizado, en esa ciudad, ese cuartel, e incluso, en las horas de paseo, en esa calle, en esa casa de citas. Pero, al mismo tiempo, la *praxis* histórica y viva del ejército de África (se da como aparato de contra-violencia) se le aparece a través de las operaciones repetidas en que se le hace participar y las instrucciones que se le dan; la inercia a-temporal del Ser institucionalizado está realizada y producida a través de una orientación histórica y práctica. Esta orientación, las relaciones entre los colonos y los colonizados deciden *en todo lugar*; se reflejan por la información sobre el ejercicio militar, tal mañana, en tal cuartel de Blidah o de Philippeville, a la vez como *índice* de la tensión universal y como factor concreto de esta tensión. Los soldados ven en *este* motín el signo que les hace descifrar otros signos aparecidos directamente en su experiencia y la acción enemiga que va a determinar su suerte inmediata ("consignas en el cuartel", "enviados con otros dos regimientos para restablecer el orden") o lejana (la insurrección se está preparando, va a estallar). A través de estas informaciones, están *significados* como agentes de una *praxis* común (expedición represiva, batallas, etc.), es decir, que se aprehenden —en tanto que tienen *el poder* de desencadenar la contra-violencia— como miembros soberanos del soberano. Como la soberanía está negada por los colonizados —por la rebelión que ha tenido lugar en otra ciudad—, se convierte en ese puro poder común al individuo y al grupo de arreglar incondicionalmente el campo práctico. Y como este poder no es real y concreto más que en la medida en que está limitado, en la reciprocidad, por el del Otro, se vuelve aquí violencia abstracta por decisión de considerar a las masas colonizadas como objetos. Son *ellas* las que han roto la relación, según la ideología soberana, al negar bruscamente la soberanía militar: con esta ruptura se han colocado fuera de la ley. El restablecimiento de la reciprocidad supone, pues, el momento de la violencia despiadada, es decir, de la disolución sangrienta de los grupos indígenas; porque la reciprocidad ha tenido lugar, para el soberano, entre dos inercias: una es la pura impotencia serial del indígena, la otra es la pasividad libremente consentida del ejército que retiene su fuerza. El menor reagrupamiento, como negación de la inercia serial, es ruptura del contrato. Pero para el soldado, como ser-institucionalizado, al definir (más o menos exactamente: no consiste en esto la cuestión) el grado de tensión entre las tropas y las masas colonizadas, la insurrección lejana confiere una especie de unidad negativa a esta multitud molecular. Se vuelve grupo toda ella, o posibilidad de producir grupos armados, o mar insondable que esconde grupos armados. El punto de aplicación de la contra-violencia en el fondo está, pues,

1 Todo ejército es institución y grupo institucional. Si hablo aquí de ejército-institución, es en la medida en que las funciones generales están especializadas por instituciones particulares de Argelia (funciones administrativas, etc.).

en todas partes *aquí* y la relación vivida del soldado con las masas se vuelve en todas partes la del soberano con los rebeldes; lo que quiere decir que el ejército, a la menor duda, se reconoce por entero como unidad práctica de represión, como agente de la disolución permanente de las comunidades en beneficio de la alteridad serial. Son, pues, a la vez la impotencia-rebelión de las masas y la inercia-violencia del ejército las que merecen el nómbre de "*praxis*-proceso".

Sin embargo, los colonos mismos, con o sin ayuda de las fuerzas militares (o más bien, con el concurso pasivo o activo de estas fuerzas), tienen que defender la atomización de las masas contra las iniciativas de la metrópoli. Aquí, el *proceso* no es ya el *producto* de una *praxis*, pero su desarrollo autónomo tiene que estar *protegido* por actividades rigurosas: hay que encontrar aliados políticos en la Asamblea o en el gobierno, hay que apoyarse en grupos económicos que reúnan a los colonos ricos y a determinados capitalistas metropolitanos, hay que impedir el voto de las reformas "asimiladoras" o "integradoras". Y si, a pesar de todo, se vota alguna ley que quiera "liberalizar" al régimen y reconocer derechos políticos a los musulmanes, hay que impedir su aplicación. Por ejemplo, organizando elecciones falsas cada vez que ha tenido lugar en Argelia una consulta electoral. Si se trata de reformas sociales (redistribución de tierras, etc.), conviene también que el colono pueda modificarlas en provecho propio. En fin, todas estas operaciones violentas sólo pueden tener lugar en un clima de violencia —es decir, sólo pueden ser llevadas a cabo por violentos—, es necesario que la propaganda refleje esta violencia universal, que refleje al colono su propia violencia como el simple valor viril y decidido a todo de la minoría sitiada y que presente a todos la *violencia-otra* del indígena como poniendo en peligro al colono en todas partes y en todo momento. Es decir, que cause miedo permanente al colono y que presente este miedo furioso como puro valor. El conjunto de estas operaciones indispensables necesita a los organismos, a los aparatos de vigilancia que se producen, en circunstancias definidas, como disolución de serialidad en los colonos mismos. Ya he dicho —a propósito del práctico-inerte— que los colonos (como *clase* de super-explotación) se encuentran comprometidos —como los indígenas, por el juego de los antagonismos competitivos y de la recurrencia— en una serie de series y que el racismo es en esta serie el pensamiento *otro* (y del Otro por el Otro), esto es, el pensamiento-proceso. Pero *el interés común* está siempre presente para todos en tanto que todos están comprometidos en una doble relación con la metrópoli y con los colonizados y que tienen que desaparecer o que seguir siendo la mediación única y necesaria entre éstos y aquélla. Su contradicción fundamental está en este nivel mismo: el régimen "liberal" de la metrópoli corresponde al desarrollo histórico del capitalismo francés, a la burguesía francesa, conviene también a los colonos, allá, en tanto que están representados y defendidos en Francia, en tanto que pueden, en el clima liberal, suscitar y financiar en París grupos de presión; pero este régimen —que tal vez sea el más práctico en una sociedad fundada en la explotación— ya no conviene para una sociedad fundada en la super-explotación. Se trata, pues, de impedir, en nombre de la democracia burguesa, que la metrópoli democratice sus colonias; en nombre de la soberanía heroica del sitiado, hay que falsificar las raras instituciones liberales de la colonia. Este conflicto, esta *praxis* compleja, la evidencia del interés de clase, del interés *de todas las clases de colonos*[1] se concreta en la menor ocasión en *grupos de violencia*. Y entiendo con lo dicho no tanto los grupos que *realizan* violencias reales (aunque estos grupos existan: provocadores, contra-terroristas, etc.) como las comunidades prácticas cuyo papel es perpetuar el clima de violencia haciéndose por sí mismas *violencia encarnada*. Se puede considerar a los agrupamientos como teniendo por función el rebajar sistemáticamente el umbral de la serialidad de clase, para permitir constituirse a otros agrupamientos más eficaces (grupos económicos y grupos de presión) a pesar de los antagonismos competitivos, es decir, que representen en ellos mismos las posibilidades extremas del colono: exterminación de los colonizados o exterminación de los colonos. En verdad, estas posibilidades equivalen en un punto: es que una y otra llegan a liquidar a la colonización; es precisamente la necesidad que

1 Este interés común a todas las clases se manifiesta en todos los colonos por esta información precisa: la renta anual del colono es en Argelia diez veces mayor que la del colonizado.

el colono tiene del colonizado super-explotado lo que ha transformado la violencia malgastadora e incontrolada de las conquistas coloniales en violencia administrada y vigilada. Pero los *grupos de violencia* encarnan las posibilidades extremas y se llaman *extremistas* en el sentido en que a la luz del conflicto mantenido en permanencia por ellos, toda *praxis* de conciliación tiene que aparecer como el peor de los errores: la única acción que pueda dar frutos es la que se apoya en la coerción y la represión. De esta manera, los grupos organizados forman una especie de barrera con sentido único: presentan constantemente a los colonos la violencia como el fundamento mismo de su situación y como el único medio de conservarla, tienden a crear en *Africa* un medio perfectamente impenetrable para las instituciones liberales; pero reclaman la nacionalidad francesa, permiten que todo colono la use para defender en Argelia su derecho a la violencia y sus derechos de libre ciudadano en la metrópoli [1]. Esta operación de protección es indispensable para que *el proceso* de super-explotación se desarrolle según sus leyes práctico-inertes. Pero si unimos la *praxis* pasada, conservada por la inercia serial de los explotadores y de los explotados y *convertida* en actividad pasiva (materia inanimada como mediación entre los hombres), a la *praxis* institucional, como violencia retenida en una inercia siempre provisional, y a las actividades extremistas (agitación, propaganda, defensa de Argelia colonizada *contra* la metrópoli), vemos realizarse la super-explotación como proceso sobre la base de una *praxis* que la ha producido y orientado, bajo la protección de una acción institucional y en un aislamiento no recíproco, producido artificialmente por prácticas comunes; se vuelve, en suma, el momento antidialéctico determinándose a sí mismo en el medio de la dialéctica constituida, o, si se prefiere, el momento práctico-inerte como objetivo común de prácticas convergentes o, con otras palabras, la unidad de su ser-fuera-de-ella. Pero vemos en seguida que los grupos considerados están unidos entre sí por relaciones de interioridad (hay uniones diacrónicas y sintéticas entre los oficiales, entre éstos —como representantes de generaciones y de prácticas diferentes— y los soldados; hay uniones sincrónicas entre los grupos extremistas y los oficiales, etc.), como por lo demás en el conjunto de los colonos (volveremos sobre ello en el próximo párrafo). *Verdad* es que el proceso compromete a super-explotadores y al sub-proletariado indígena en un movimiento antidialéctico que constituye para cada uno y para cada colectivo el porvenir como inevitable destino; *verdad* es que, según este punto de vista, son el sistema y la coyuntura los que producirán la ruina de *esta* empresa colonial y, por ella, ciegamente, la falta de trabajo de *estos* musulmanes, su miseria, la muerte de niños sub-alimentados, etc. Así, de cierta manera, todo el aparato de la violencia habrá servido para constituir una especie de campo cerrado en el que fuerzas práctico-inertes han aplastado a la empresa particular de determinados colonos. Pero esto es precisamente el fin, ya que se trata de sostener y de aislar, como en una experiencia de laboratorio, a un pretendido "mundo económico" que obedezca a leyes rigurosas y esté fundado, de hecho, en el continuo aniquilamiento de los super-explotados (en la negativa práctica de tratarlos como sujetos de derecho, cualquiera que sea el derecho). Este "mundo económico" que disimula cuidadosamente a la super-explotación y que se presenta con la vaga apariencia del liberalismo clásico, es sencillamente el conjunto abstracto de las relaciones competitivas o semi-competitivas de los colonos entre sí, directamente y por intermedio de la metrópoli. Si consideramos las cosas según este punto de vista (es decir, ignorando deliberadamente el colonialismo *como sistema* y la Historia como fundamento de todo proceso humano), el aparato represivo y los grupos de violencia tienen que proteger *la libertad* de producir, de vender y de comprar, *luego* la posibilidad para cualquier colono de ser arruinado en circunstancias definidas y según reglas de lo más rigurosas. Y por otra parte, esta economía abstracta y falsa no es más que el *interés común* de los colonos, es decir, que les permite desarrollar sus antagonismos individuales sin que estos conflictos puedan ser aprovechados por los super-explotados, que los padecen. Vemos ahora que hay que distinguir tres niveles en la colonización como Historia en curso: el juego de llanas apariencias que puede estudiar la Razón económica sólo tiene inteligibilidad en relación con el sistema antidialéctico de la super-explotación. Pero éste

[1] La usan también para reclamar la ayuda económica de los metropolitanos.

a su vez no es inteligible si no se empieza por ver en él el producto de un trabajo humano que lo ha forjado y que no deja de controlarlo. Y, a diferencia de la herramienta forjada, de la materia trabajada, no introduce él mismo la alteridad y la recurrencia entre los grupos que vigilan su desarrollo autónomo: se realiza, en efecto, como conjunto complejo de uniones entre series (super-explotadores y super-explotados, unión entre los primeros sobre la base de sus relaciones con los segundos, e inversamente, uniones con los importadores y los exportadores de la metrópoli, etc.); pero los grupos que aseguran su funcionamiento están unidos por relaciones de interioridad —que nacen de sus tareas prácticas— y en consecuencia no podrían ser *serializados* por su mediación [1]. Queda, pues, perfectamente claro, aquí, que la super-explotación como proceso práctico-inerte no es más que la opresión como *praxis* histórica que se realiza, se determina y se controla en el medio de la actividad pasiva.

b) Esto nos lleva a hacer una segunda observación: las relaciones de los grupos opresores entre sí son siempre las condiciones condicionadas de las serialidades de serie, es decir, de las reuniones inertes de los "ocupantes". Hay que señalar, en efecto, que tratan de alcanzar determinado objetivo común a través de las diversas prácticas, y según las diferentes apreciaciones de la situación. Sus racismos —aunque se fundan todos igualmente en la sub-humanidad del musulmán— son a pesar de todo divergentes. El extremismo de los unos —que nace de la función asumida— puede oponerse a la moderación aparente de los otros (de los oficiales o de determinados oficiales) que, fuera de los períodos de disturbio y de represión, se produce como *fuerza tranquila* que se muestra para no tener que servirse de ella. Por otra parte, los oficiales no son necesariamente "coloniales"; aunque lo fuesen, no estarían necesariamente unidos a tal o cual colonia. En fin, son funcionarios de la metrópoli, y no de los terratenientes o de los comerciantes establecidos en tierra de África [1].

[1] Lo que no significa que no puedan estar relacionados de otra manera, serializados por el proceso mismo: el miembro virulento de un grupo de violencia puede sufrir su destino (recibir la sentencia económica que hace que recaiga sobre sí mismo por el sistema) en tanto que es *también productor de productos agrícolas* y que sufre *como colono* la competencia de las grandes explotaciones motorizadas.

Pero hay que señalar precisamente que el ejército de África es la violencia de los colonos y que los colonos son para el ejército la legitimidad de esta violencia. Hay que observar también que el conjunto de los explotadores coloniales comprende todas las categorías sociales y que están todos unidos (desde el obrero francés hasta el presidente del tribunal o el arrendatario agrícola) por el mismo privilegio, que comparte el militar con ellos: están mejor pagados que en Francia, y su relativa comodidad está fundada en la miseria de los musulmanes. La unidad de todos los grupos de colonos (desde los grupos fortuitos y efímeros hasta los grupos constitucionales) está, pues, condicionada por el *clima* de la colonia, es decir, por el *Ser-Otro* de las series. ¿En qué medida es susceptible el *Ser-Otro* de disolverse en grupos en fusión? ¿En qué medida es, por el contrario, de una rigidez y de una pasividad insuperables? Se puede imaginar la gama de los intermediarios: a cada momento corresponde una relación diferente entre las comunidades prácticas: oposición y tensión —aflojamiento, coexistencia casi serial—, unidad de integración más o menos avanzada. Pero el ser de la serie se define, en el mundo de la violencia, sobre la base de su relación de reciprocidad antagónica con las masas que oprime. Esta relación, en efecto, en tanto que *antagonismo real*, no se reduce en absoluto al conjunto práctico-inerte del proceso de explotación; sin embargo no se puede considerar como una auténtica *praxis* recíproca de combate, ya que se oponen unas series aún paralizadas por la alteridad. Se trata, en verdad, de una tensión que es a la vez inmediatamente revelable y sin embargo imposible de determinar, que se descubre como significación común de acciones recíprocas individuales. Esta significación común no es sin embargo *directamente* realizable, porque no remite por sí misma a ninguna comunidad de la cual formen parte a título de individuo común uno u otro de los agentes. Se trata más bien de acciones que comportan en sí mismas y

[1] Finalmente, los grupos de presión, los grupos económicos, etc., no se unen con gusto a los extremistas, aunque éstos les faciliten el trabajo.

en su estricta singularidad una negación de la serialidad; parece que no pueden ser cumplidas si no es sobre la base de un acuerdo previo o de una contraseña; pero la experiencia particular en la cual se producen no permite relacionarlas con un grupo organizado. De hecho, estas reacciones no superan en general el nivel de atomización o de la serie, pero testimonian un cambio en el interior de los lazos de la serialidad, sacando cada uno, por ejemplo, la fuerza de su cólera de la que presta al otro oprimido y a todos los otros, como ocurre, por ejemplo, al día siguiente de la profanación de una mezquita por soldados borrachos o de una pelea entre militares y musulmanes que haya causado víctimas entre éstos. El empleador [1], ese día, está inquieto; las conductas de sus empleados (o de *su* empleado) le parecen un signo; su inquietud se convertirá rápidamente en violencia: y este paso de la inquietud a la voluntad represiva es aún una conducta de alteridad. Sólo que es a partir de estas reacciones, cada una de las cuales apuntala su violencia sobre la del Otro, cómo grupos insurreccionales o punitivos pueden constituirse en la serie misma. En efecto, la reacción serial de cada uno es, confundiendo a comunidad y serie, interpretar la conducta del antagónico como una *praxis* de grupo del cual sería éste el individuo común; esta posición induce en cada serie al grupo como unidad negativa, es decir, como único medio de luchar contra los grupos escondidos en el Otro. Naturalmente, es el conjunto de las condiciones el que decidirá la liquidación de la serialidad

1 El empleador injuria o golpea, por ejemplo. Lo hace porque *se* hace; es el Otro, ese personaje huidizo e irrealizable que se llama *el* colono. El empleado se deja pegar, en tanto que él también es Otro: insultado o pegado por un musulmán, reaccionaría como un individuo singular (o como miembro de una familia singular). Pero resiente los golpes del colonizado en tanto que otros hombres de su religión son pegados como él en el mismo momento; en tanto que esas vejaciones, más allá de su persona, se dirigen *al colonizado*, personaje tan poco *realizable* como el colono mismo. Así, *a través de los dos individuos*, el Otro tiene relación con el Otro; y los dos están enajenados en esas unidades seriales que ni siquiera se pueden realizar aquí y que, dislocando, generalizando, arrancan el acontecimiento de sí mismo y lo constituyen como razón de la recurrencia y como arquetipo existiendo en otro lugar. Pero inversamente, si la conducta serial de los colonos es golpear a su criado y si tal colono no golpea al suyo, la verdad serial e inerte de su relación con él es *golpearle*, ser el *Otro que golpea*.

aquí o *allá*; lo que es seguro es que la liquidación, tenga lugar ya en uno u otro lugar, suscita en el acto una liquidación de la misma naturaleza en el adversario. Los grupos de presión, de violencia y de institución, en su relación de reciprocidad y de mediación recíproca, dan, pues, el índice riguroso de la determinación recíproca, por encima del proceso, del colono y del colonizado, es decir, del índice de la violencia.

Pero cuanto más crece la tensión, más se estrecha la unidad de estos grupos heterogéneos, hasta el punto de que se vuelve *realmente unidad de acción*. En este momento esta *praxis* sincrónica y pluridimensional se vuelve realmente *la praxis* del grupo colonialista. Vuelve a tomar y reasume en ella para disolverlas dos determinaciones seriales: 1º) Su violencia deliberada no puede quedar por debajo de la que manifiestan cotidianamente los super-explotadores en su relación con los explotados y que constituye lo que podría llamarse un lazo de interioridad inerte entre las dos serialidades. La violencia serial se disuelve con la serialidad en *violencia mínima* como primera determinación de la *praxis*. 2º) El grupo vuelve a tomar en sí, como proyecto propio, la violencia serial en *ese* momento preciso de la historia colonial, hace de él su cohesión y la orientación de su *praxis* (el pánico que se vuelve locura serial de linchamiento, será contenido en *los Otros*, por las fuerzas del ejército y se volverá, en el grupo militar, bajo formas institucionales —sanciones que se tienen que tomar, etcétera— el límite superior de su acción represiva).

De esta manera, la serialidad de los colonos no está disuelta *en otro lugar*: cada uno sigue siendo el Otro, estancado en su impotente cólera; por el contrario, el conjunto de los grupos (desde el ejército y los cuerpos constituidos hasta los grupos de violencia) mantiene la inercia serial de los *Otros* (son los individuos pasivos *que se tienen que defender* y su defensa exige que se los acantone en su pasividad). Pero, como consecuencia, la unidad práctica de los cuerpos constituidos y de las organizaciones se vuelve, en su temporalización, *la colonia* misma, como opresión y violencia represiva. El *aparato* transforma a la violencia de fuga y de pánico en proyecto sintético y soberano de restablecer el orden por la violencia; en las violencias represivas del aparato, el *Otro* reconoce a las suyas *en tanto que Otras*, encuentra el linchamiento ciego

como significación serial de la ejecución sumaria. Queda exterior a la fuerza armada que lo prohíbe; pero en la dimensión del Otro, se vuelve unidad de cada uno y de todos los Otros, en tanto que síntesis *otra* (*otro* modo del Ser); se vuelve la actividad de todos los Otros, como otra faz de su pasividad. La violencia inerte como frecuentativo y como unión fechada del colono con el colonizado *se reconoce* pues, como soberanía en la práctica represiva; y ésta, legitimada por la necesidad de defender a los Otros, entrega a la violencia-proceso su estatuto primero de operación. Pero, para terminar, si la violencia *se vuelve praxis* de opresión, es que siempre lo ha sido: los primeros grupos de colonizados que suscitan las prácticas represivas han aparecido a su vez por un deterioro de su situación agravado día tras día; y este deterioro sólo puede tener lugar si se mantiene *por fuerza* su no-ser molecular en el marco de un *statu quo* político y económico mientras el aumento demográfico degrada constantemente su nivel de vida. Lo imposible como realidad negativa de su condición está *producido*: es el exilio molecular en la frontera de la vida y de la muerte. Un solo escape: oponer a la negación total la negación total, a la violencia una violencia igual; negar la dispersión y la atomización por una unidad primero negativa cuyo contenido se determine en el combate: la negación argelina, por su carácter de violencia desesperada, no es, pues, más que la asunción de la desesperación en la que el colono mantenía al colonizado; toda su violencia es negación de lo imposible; y la imposibilidad de vivir es el resultado inmediato de la opresión: es necesario que el argelino viva porque el colono necesita un sub-proletariado, pero es necesario que viva en el límite de la imposibilidad de vivir, ya que los salarios tienen que estar lo más cerca posible de cero. La violencia del insurgente *es* la violencia del colono; nunca ha habido otra. La lucha del oprimido y del opresor se vuelve, para acabar, la interiorización recíproca de una misma opresión: el objeto primero de la opresión, al interiorizarlo y al encontrar en ello la fuente negativa de su unidad, se vuelve terrible para el opresor que reconoce en la violencia insurreccional su propia violencia opresiva como fuerza enemiga que lo toma a su vez como objeto. Y contra su violencia *como Otra*, crea una contra-violencia, que no es más que *su* opresión pero hecha *represiva*, es decir, reactualizada y tratando de superar a la violencia del Otro, o a su propia violencia en el Otro. Hemos mostrado así, en el ejemplo simple de la colonización, que la relación de los opresores y de los oprimidos era de uno a otro extremo *una lucha* y que es esta lucha como doble *praxis* recíproca la que aseguraba —por lo menos hasta la fase insurreccional— el desarrollo riguroso del *proceso* de explotación.

Pero no dejará de hacérseme observar que he elegido el caso más favorable: aquél en que la explotación es super-explotación y en que va necesariamente acompañada de conquista y de opresión. El hecho mismo de *conquistar* supone una lucha militar. Sin duda se me dirá que he encontrado al final de mi investigación lo que había tomado el cuidado de poner al principio. La verdad es que he querido estudiar la práctica y el sistema del colonialismo para hacer entender con un ejemplo simple la importancia que puede tener el que sustituya a la Historia por sus interpretaciones economistas y sociológicas, es decir, de una manera general, por todos los determinismos. He querido esbozar, por primera vez desde el principio de esta experiencia, la primera descripción de las estructuras formales de lo concreto. He querido mostrar, finalmente, que no se puede jugar con las palabras precisas y auténticas de *praxis* o de *lucha*. O hay un total equívoco, y entonces *praxis* significa nada más que "proceso", y lucha "doble enajenación contraria de dos serialidades en lo práctico-inerte"; en tal caso todo está definitivamente oscurecido: ni la acción ni la Historia tienen sentido y las palabras no quieren decir ya nada. O se devuelven sus significaciones al discurso y se define a la *praxis* como proyecto organizador que supere las condiciones materiales hacia un fin e inscribiéndose por el trabajo en la materia inorgánica como modificación del campo práctico y reunificación de los medios para alcanzar el fin. Es necesario entonces que la palabra *lucha* de clases tome su pleno sentido; dicho de otra manera, incluso cuando se trata de un desarrollo económico en el interior de un mismo país, incluso cuando la constitución progresiva del proletariado se hace a partir de las capas más miserables de la clase campesina, incluso cuando el obrero vende "libremente" su fuerza de trabajo, es necesario que la explotación sea inseparable de la opresión, como la serialidad de la clase burguesa es insepa-

rable de los aparatos prácticos que se han dado. El economismo es falso porque hace de la explotación determinado *resultado* y solamente eso, cuando ese resultado no puede mantenerse ni el proceso del capital desarrollarse si no están sostenidos por *el proyecto de explotar*. Y entiendo que es el capital el que se expresa por boca de los capitalistas y el que los produce como proyectos de explotar incondicionalmente. Pero inversamente, son los capitalistas los que sostienen y producen el capital y los que desarrollan la industria y el sistema del crédito por su proyecto de explotar para realizar un beneficio. Hemos encontrado esta circularidad por todas partes. Aún la volveremos a encontrar. Tenemos que recordar su movimiento para comprender el lazo del proceso y de la *praxis*. Pronto nos preguntaremos qué tipo de inteligibilidad puede tener este ser bicéfalo que se llama lucha, sobre todo cuando no se trata de un combate singular sino de una contradicción práctica que desgarra a cada nación y al universo. Pero ante todo hay que volver sobre esta noción de "lucha de clases": si es estructura práctico-inerte (reciprocidad pasiva y contradictoria de condicionamiento) e incluso si es *exis*, el orden humano es rigurosamente comparable al orden molecular, la única Razón histórica es la Razón positiva, es decir, la que plantea la inteligibilidad de la Historia como hecho específico. Pero, si por otra parte, es *praxis* de punta a punta, todo el universo humano se desvanece en un idealismo de tipo hegeliano. Para salir de dudas, tratemos de utilizar todos los descubrimientos que nos ha hecho hacer nuestra experiencia, en todos los niveles de complejidad formal.

El "descubrimiento" que hemos podido hacer durante la experiencia dialéctica —pero, digamos todo, ¿es siquiera un descubrimiento?; ¿no es la inmediata comprensión de toda *praxis* (individual y común) por todo agente (interior a la *praxis* o transcendente)?— es que nos ha entregado a niveles diferentes esta doble característica de las relaciones humanas: fuera de las determinaciones de socialidad, como simple relación entre individuos reales pero abstractos, son inmediatamente recíprocas. Y esta reciprocidad —mediada por el tercero y luego por el grupo— será la estructura original de las comunidades. Pero por otra parte, la reciprocidad no es ni contemplativa ni afectiva. O más bien afección y contemplación son

las características prácticas de determinadas conductas en determinadas circunstancias definidas. La reciprocidad es *praxis* con doble (o múltiple) epicentro. Puede ser positiva o negativa. Resulta claro que su signo algebraico se define a partir de las circunstancias anteriores y de las condiciones materiales que determinan el campo práctico. Y sabemos que el conjunto de los condicionamientos de la reciprocidad antagónica se funda *en lo abstracto* en la relación de la multiplicidad de los hombres en el campo de acción, es decir, en la rareza. Hemos visto también que la rareza como amenaza de muerte producía a cada individuo de una multiplicidad como un riesgo de muerte para el Otro. La contingencia de la rareza (es decir, el hecho de que las relaciones de abundancia inmediatas entre otros organismos prácticos y otros medios no son *a priori* inconcebibles) está reinteriorizada en la contingencia de nuestra realidad de hombre. Un hombre es un organismo práctico que vive con una multiplicidad de semejantes en un campo de rareza. Pero esta rareza como fuerza negativa define a cada hombre y a cada multiplicidad parcial, en la conmutatividad, como realidades humanas e inhumanas a la vez; por ejemplo, cada individuo en tanto que corre el riesgo de consumir un producto de primera necesidad *para mí* (y para todos los Otros), se vuelve excedente: amenaza mi vida en la medida en que es mi semejante; se vuelve, pues, inhumano en tanto que hombre, mi especie se me aparece como una especie extraña. Pero, en la reciprocidad y la conmutatividad, descubro en el campo de mis posibles la posibilidad de ser yo mismo objetivamente producido por los Otros como objeto excedente o como inhumanidad de humano. Hemos indicado que la determinación primera de la moral era el maniqueísmo: lo que hay que destruir en él es la *praxis* comprensible y amenazadora del Otro. Pero esta *praxis* se manifiesta, como organización dialéctica de medios para saciar la necesidad, como libre desarrollo de la acción en el Otro. Y sabemos que es esta libertad la que tenemos que destruir, en tanto que mi libertad en el Otro, para escapar al *riesgo de muerte* que es la relación original de los hombres por la mediación de la materia. Dicho de otra manera, la interiorización de la rareza como relación *mortal* del hombre con el hombre está operada a su vez por una libre superación dialéctica de las condiciones materiales y,

en esa superación misma, la libertad se manifiesta como organización práctica del campo y como aprehendiéndose en el Otro como libertad otra o anti*praxis* y antivalor que se tiene que destruir. En el estadio más elemental del *struggle for life,* no son unos ciegos instintos los que se oponen a través de los hombres, son estructuras complejas, superaciones de condiciones materiales por una *praxis* que funda una moral y persigue la destrucción del Otro, no como simple *objeto* amenazador, sino libertad reconocida y condenada hasta en su raíz. Esto precisamente es lo que llamamos *violencia,* porque la única violencia concebible es la de la libertad sobre la libertad por la mediación de la materia inorgánica. Hemos visto, en efecto, que puede revestir dos aspectos: la libre *praxis* puede destruir directamente la libertad del Otro o ponerla entre paréntesis (mistificación, estratagema) por el instrumento material o puede actuar contra la necesidad (de la enajenación), es decir, ejercerse contra la libertad como Fraternidad-Terror. La *violencia* es, pues, *en todo caso,* reconocimiento recíproco de la libertad y negación (recíproca o unívoca) de ésta por intermedio de la inercia de exterioridad. El hombre es violento —en *toda* la Historia y hasta este día (hasta la supresión de la rareza si tiene lugar y si esta supresión se produce *en determinadas circunstancias*) — contra el contra-hombre (es decir, contra cualquier otro hombre) y contra *su Hermano* en tanto que éste tiene la permanente posibilidad de volverse él mismo un contra-hombre. Y esta violencia, contrariamente a lo que siempre se pretende, envuelve un conocimiento práctico de sí misma, ya que se determina por su objeto, es decir, como libertad de aniquilar a la libertad. Se llama *terror* cuando define el lazo de la fraternidad; tiene el nombre de opresión cuando se ejerce sobre uno o varios individuos y les impone un estatuto insuperable en función de la rareza: en todas partes [1] el estatuto está abstractamente constituido por las mismas determinaciones prácticas; ante la rareza de alimentos y la rareza de la mano de obra, determinados grupos deciden constituir con otros individuos u otros grupos una comunidad que será definida a la vez por la obligación de ejecutar un sobre-trabajo y por la necesidad de reducirse a un sub-consumo regulado.

1 Por lo menos, como diría Engels, en las sociedades históricas.

Ahora bien, esta opresión se constituye como *praxis* consciente de sí y de su objeto: pase o no pase el hecho en silencio, define a la multiplicidad de los trabajadores en excedente no *a pesar* de su realidad de libres organismos prácticos, sino *a causa* de ella. El esclavo, el artesano, el obrero calificado, el O. E., son producidos, sin duda, por el modo de producción. Pero son producidos precisamente como la parte más o menos considerable de libre control, de libre dirección o de libre vigilancia que tiene que colmar la separación entre el ser-instrumental y el hombre. Ha ocurrido, desde luego, que el hombre sustituya al animal en un trabajo que el animal podía hacer (los cargadores de oro en los senderos que atravesaban en el siglo XVI el istmo de Panamá). Pero este nuevo reparto de las tareas está constreñido, es consciente de sí y elección deliberada sobre un fondo de rareza: el mismo que trabajaba ayer *como un hombre* es designado por los dirigentes o los responsables para hacerse libremente inferior al hombre. Porque el constreñimiento no suprime la libertad (salvo liquidando a los oprimidos); hace de ella su cómplice no dejándole más recurso que la obediencia.

Estas consideraciones no trataban de hacer de la opresión el origen histórico directo de la división en clases y de la explotación. Ni mucho menos. Y reconocemos, por el contrario, porque es evidente, que el campo práctico-inerte de la explotación se constituye, a través de las contra-finalidades y por la mediación de la materia trabajada, como síntesis pasiva de relaciones seriales. Ya se trate de la esclavitud como institución o de las consecuencias de la división del trabajo, es imposible considerar el desarrollo material, técnico, demográfico, etc., de una sociedad dada como la objetivación de una libre *praxis* de individuo o de grupo. No hay duda —como dice Engels— de que el esclavo aparece en el momento en que el desarrollo de las técnicas de la agricultura lo hace posible y necesario, es decir, que la institución no responde a la exigencia práctico-inerte de un campo de actividad pasiva ya constituido. No hay duda tampoco, aunque Engels sea muy simplista sobre este punto, de que la explotación, con sus múltiples formas históricas, sea fundamentalmente un proceso que corresponde a la diferenciación de las funciones, es decir, finalmente, a la evolución del modo de producción. En los co-

mienzos del complejo "hierro-carbón", la utilización del carbón como combustible determina desde el exterior y como exigencia otra (es decir, como variable independiente [1]) la transformación del sistema de extracción de las minas; es ella, como proceso serial (y que se propaga *por el antagonismo competitivo lateral*, luego por alteridad y no por decisión común), la que produce en medio siglo a los propietarios de minas como *capitalistas mayores*, poseedores de una industria-clave, es ella la que les obliga —como hemos visto— a introducir la bomba de vapor para sustituir a los animales de carga y a los hombres. Descubrimientos científicos, inventos técnicos propagados en el acto, una clientela como serialidad: no hace falta más para que la mina se revele como fabulosa herencia y poseída por uno solo, para que las primeras máquinas aparezcan en ella, transtornando las técnicas e imponiendo tanto al capitalista como al obrero un conjunto de exigencias y de obligaciones, para que la necesidad de mano de obra multiplique a los trabajadores manuales y para que la contradicción que es la fuente del capital se constituya *en la serialidad*: por un lado, el patrono, propietario de la mina y de las máquinas cuyo interés consiste en bajar los costos sin cesar, en aumentar el rendimiento y también los beneficios; por otro lado, el antiguo campesino desarraigado, que no tiene ningún derecho sobre el producto de su trabajo y que percibe, en forma de salario, el mínimo necesario para su sustento. Y en la medida en que el personal de la mina es serializado por antagonismos competitivos que *induce* el conjunto de las condiciones materiales, el patrón se encuentra lanzado a una competencia igualmente serial, ya que su nuevo poder le descubre de pronto, a cientos, a miles de kilómetros, *otros competidores* cuyo poder es reciente también y que ha acercado a él bruscamente la transformación técnica y económica.

Nadie puede dudar, en consecuencia, del carácter práctico-inerte del proceso de explotación. Pero no es eso lo que nos interesa de momento. Lo que para nosotros cuenta es que este proceso se establece *sobre un fondo de rareza* (rareza del

1 De hecho, la circularidad recondiciona la variable y el sistema se encuentra *feed back*. Pero en un principio y para los propietarios de mina la demanda es la variable: es ella la que aumenta desmesuradamente y la que hace que se transformen las industrias de extracción.

carbón para los peticionarios, agotamiento demasiado rápido de las galerías de minas que obligan al vendedor a cavar nuevas galerías, rareza del *tiempo* que obliga a utilizar las bombas de vapor) y *por unos hombres* (es decir, por organizaciones prácticas que han interiorizado y reasumido la rareza en forma de violencia maniquea). Al propietario de minas la transformación *le llega de fuera*, pero es necesario que la interiorice y que la realice prácticamente con la transformación de su mina y de las técnicas de extracción, lo que implica una reorganización de la mano de obra. Ahora bien, esta *praxis* es precisamente la de un ser de violencia; lo que significa que su libre respuesta a las exigencias de la situación no puede realizarse sino en forma de opresión. Cuando hablo de *libre-praxis*, no entiendo que tenga la posibilidad concreta de rechazar las transformaciones exigidas; sólo quiero decir que estas transformaciones impuestas se objetivarán en la mina por una apropiación calculada de los medios con el fin y por un conjunto de conductas dialécticamente organizadas que tomen a la mina, los competidores, las exigencias del mercado, etc., como campo práctico. Y cuando insisto en la *rareza*, en el momento mismo en que nuestro hombre está transformado en heredero fabuloso, tampoco quiero decir que quede en ese estadio en que el hambre y la muerte amenazan a cada individuo; la rareza se expresa aquí con términos de temporalización por *la urgencia*: la dispersión, la pobreza de medios, la resistencia de la materia constituyen frenos, pueden disminuir una producción que las exigencias de la demanda tienen que acelerar considerablemente. Para este heredero, la rareza es la posibilidad de no ser puesto en posesión de su herencia a menos que su campo de acción se reorganice lo más rápidamente posible. En este sentido, toda actividad antagonista de Otro (de la "fuerza de inercia" a la resistencia activa) que corra el riesgo de aumentar los frenos se manifiesta como *praxis* de un contra-hombre. Sin duda se tendría razón si se dijese que el ser-de-clase del obrero (este indigente, proletario futuro, aún errante por los caminos o a quien aún aumenta la comunidad de su pueblo) está ya producido por la mina, como el del colonizado por el sistema colonial; también es verdad que, de la misma manera que el *racismo* es constitución pasiva en la cosa antes de ser ideología, cierta idea de

clase está producida por los cambios técnicos. Esta idea, por lo demás, no es nada más que el ser-de-clase en tanto que será conocido y superado por el propietario conocido, asumido y negado por la clase trabajadora. Pero, precisamente, este *ser-de-clase* no puede ser aceptado y realizado por la *praxis* del industrial salvo si el obrero es un representante de la especie-otra, un contra-hombre. Es perfectamente absurdo que se pretenda liquidar la cuestión hablando de egoísmo o declarando que el patrono "persigue su interés" ciegamente. Porque el interés —como-ser-fuera-de-sí-en-la-fábrica— se constituye en y por las transformaciones en curso; en las generaciones siguientes preexistirá en el futuro heredero de la mina o de la fábrica como determinación de su ser-burgués. En cuanto al egoísmo, es una palabra vacía de sentido; ante todo sólo parecería tener un significado en la hipótesis del atomismo social absoluto (creación de la Razón analítica en tiempos de Condillac); después y en cualquier caso, aquí no puede explicar nada: en efecto, no es verdad que el patrono no se preocupe por sus obreros o por su situación; por el contrario, se preocupa constantemente, ya que no deja de tomar precauciones contra los robos, sabotajes, huelgas y otros "disturbios sociales".

Hay que señalar, en efecto, que la práctica del contrato de trabajo "libremente consentido" por las dos partes y característico de la era industrial, plantea como principio absoluto la libertad del trabajador. La reciprocidad contractual va más lejos, ya que —por lo menos formalmente— cada libertad está garantizada por la del Otro, lo que supone que el patrono pretende encontrar en el obrero una libertad igual a la suya. Y, con otras palabras, que le reconoce como miembro de la especie-humana. La diferencia con el racismo parece al principio considerable, ya que la super-explotación colonial se funda en la "sub-humanidad" del colonizado. La contradicción proviene en el caso del racismo del hecho de que el colono se ve obligado a utilizar para actividades propiamente humanas al "sub-hombre" que oprime en tanto que tal. La del capitalismo en sus principios es que el patrono, bajo esta reciprocidad proclamada, trata al obrero como a un enemigo: bajo el libre contrato se disimula en esta época una auténtica empresa de trabajos forzados; se recluta obligando, se impone una disciplina de hierro, se protege ejerciéndose un chantaje

continuo, y muchas veces por medio de operaciones represivas. Es, pues, *a la vez*, reconocer que el obrero es un libre trabajador e introducirle por constreñimiento en un sistema en el que se reconoce *también* que será rebajado a la categoría de sub-hombre; y, al mismo tiempo, la aspereza que se manifiesta en las medidas preventivas o represivas atestigua que se le condena *por adelantado* por toda posible veleidad de rebelión, cuando parece haberse constreñido por sí mismo a encontrar sus protestas legítimas. Estamos lejos del egoísmo o de esta "dureza" que se ha reprochado a los capitalistas de la era "paleo-técnica", como si su barbarie hubiese sido enterrada con ellos. No se trata de un rasgo de carácter, sino de un odio de clase que precedió en los patronos ingleses al verdadero desarrollo de la clase obrera. En esta libertad que quieren utilizar (y engañar) en el momento del contrato de trabajo para encadenarla después y aplastarla bajo las obligaciones, tienen que ver la libertad-para-el-mal del contra-hombre o tienen que descubrir el Mal y lo Inhumano en su propia *praxis*, cosa que odian ante todo en el hombre que van a constituir en sub-hombre, es esta libertad la que les definirá a ellos mismos como contra-hombres; y este odio es práctico: trata de suprimir esta libertad del Otro constituyéndola prácticamente como libertad mala o libertad de impotencia. Pero, por otra parte, les es imposible liquidarla (por un constreñimiento físico constante o por exterminación) y tratar a estos hombres como animales: el proceso de enajenación exige que el obrero sea considerado en su libertad en el momento del contrato para reducirse después a mercancía. El hombre se vuelve, pues, mercancía libremente: se vende. Y esta libertad es *absolutamente* necesaria, no en el plano superficial del derecho de la sociedad cívica, sino más profundamente, porque es ella la que ordena el rendimiento. El esclavo, siempre alimentado y siempre tan mal alimentado, no une rigurosamente su necesidad y su trabajo para el amo. Desde luego que trabaja para ser alimentado, para evitar los golpes, pero la relación cuantitativa entre su rendimiento y la satisfacción de sus necesidades queda indeterminada: hace *justo lo bastante* para evitar los castigos o la inanición. La libertad del trabajo, por el contrario, se encuentra después del contrato, como su consecuencia, hasta en el hombre-mercancía, en la medida en que sólo su libre esfuerzo (libre

en relación con los constreñimientos físicos pero estrechamente condicionado por sus necesidades y la situación) puede aumentar su rendimiento. En un sistema cuantitativo rigurosamente definido, su salario dependerá del aumento de su producción [1].

La exigencia de la producción industrial es necesariamente la libertad del trabajor manual; con otras palabras, su humanidad. Pero es también, necesariamente, la exclusión de esta libertad, en tanto que la actividad de cada uno, enajenada, tragada en el campo práctico-inerte, se vuelve proceso: en efecto, podría constituirse a través del grupo como negación violenta de la enajenación. Esta posibilidad está dada *a priori* —incluso cuando las condiciones históricas de una toma de conciencia no están reunidas— por la simple dialéctica formal que siempre y en todas partes produce el grupo como negación constituida a partir de la *praxis* constituyente y de su enajeción.

En este nivel y desde los primeros tiempos de la revolución industrial, el proletariado es el enemigo en tanto que estas resistencias están producidas en el seno de la empresa patronal como un freno de la libertad soberana del proletario por la libertad otra del asalariado. La increíble ferocidad de los propietarios ingleses, la ley sobre los pobres y el trabajo *libremente forzado* que resulta de ello expresan un anticipo de odio. Ese despilfarro de vidas humanas, tan sorprendente para nosotros (aun cuando sólo fuera según el punto de vista económico), pero que corresponde al despilfarro universal de la época "hierro-carbón", es como una exterminación limitada, que se realiza contra la especie humana en la medida en que crea inmediatamente una crisis de la mano de obra. Y no hablo sólo de las pretendidas "leyes de hierro" de la economía clásica, sino de prácticas realmente despilfarradoras, unas negativas, como ese rechazo sistemático de volver a quemar los humos tóxicos, otras positivas, como la utilización de los niños (que tenía como resultado *visible* liquidarlos en dos o tres años y hacer desaparecer con ellos a los futuros obreros). En la medida en que, como dice justamente Sauvy, una sociedad decide sobre sus muertos, es solamente al deseo de exterminar

[1] Y, de todas formas, es por la "calidad" de su trabajo como triunfa sobre el mercado de los antagonismos competitivos.

a quien se puede atribuir la extraordinaria indiferencia que la sociedad del siglo XIX muestra por la mortalidad que produce y que mantiene en las poblaciones trabajadoras. De hecho, se trata de doblegar las resistencias por el temor del despido y de la falta de trabajo; y para que la falta de trabajo se vuelva realmente amenazadora es necesario que signifique pura y simplemente el riesgo de muerte (para el obrero y para su familia).

Por otra parte, las prácticas represivas que tienen lugar en el interior de la fábrica (en particular —cosa frecuente en las fábricas inglesas—, la prohibición de hablar con el vecino bajo pena de despido), subrayan netamente que el patrono considera *ya* al obrero como un rebelde; es decir, que *ya* tiene conciencia de manejarle contratándolo en condiciones intolerables. Un abogado colonialista decía recientemente delante de mí: "Hemos cometido demasiadas faltas imperdonables, demasiadas crueldades, demasiados crímenes, para esperar que los árabes se reconcilien con nosotros y que nos quieran; sólo queda una solución: el terror". Éste era exactamente el estado de espíritu del patrono inglés de fines del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX; con la diferencia de que la constitución del proletariado inglés es un terror preventivo. Hemos visto un signo de esta actitud en el hecho de que la mecanización se les presenta a muchos como un medio de intimidar a las masas. Y sin duda que no es ante todo ni sobre todo eso: permite sobre todo que se reduzcan los costos y que se aumente la producción. Pero en la consecuencia práctico-inerte de la mecanización (reducir los costos), los patronos actualizan en seguida la componente práctica y humana: la desocupación tecnológica en tanto que constituye una masa siempre disponible que hace sentir a cada individuo su calidad de sustituible, es decir, la impotencia de su libertad.

Vemos así que el proceso de industrialización en su primera frase, en tanto que lo realizan patronos individuales o grupos de presión o el Estado, se manifiesta en Inglaterra como *praxis* de opresión sistemática. Y es una total equivocación interpretar la crueldad inglesa como indiferencia, ceguera o desprecio: en realidad se trata de una opresión deliberadamente cumplida. Si hablamos, en efecto, de la indiferencia o de la ceguera, en circunstancias como éstas, volvemos a creer

que la explotación es puro proceso y que los explotadores, sus productos, están enteramente *separados* de los explotados, sus otros productos, por una simple *privación-inerte*. Lo malo de algunos teóricos marxistas consiste, en efecto, en mostrar el proceso práctico-inerte en tanto que produce a los obreros en relación con su condición de productores asalariados y, a través de ella, en relación con la clase patronal en su realidad histórica, *o bien* en tanto que produce a los capitalistas por la evolución misma del capital y, a través de ésta, en relación con las determinaciones contemporáneas de la clase trabajadora, pero sin mencionar nunca, salvo, tal vez, a título de epifenómeno, a la acción real de los primeros sobre los segundos y de los segundos sobre los primeros. Pero precisamente el patrono no recibe las determinaciones que le pueden llegar de la clase obrera a través de la única realidad práctico-inerte, ni los obreros las determinaciones que les llegan de los patronos. No se trata de dos modos paralelos sino de signos opuestos cuya sustancia sería la unidad y que no se comunicarían entre ellos sino por ella; de hecho, el sistema práctico-inerte se realiza en tanto que sistema del otro por operaciones reales de los patronos sobre los obreros y de los obreros sobre los patronos. Es precisamente en este nivel donde tenemos que comprender cómo el proceso de explotación, desde un principio y en cuanto se plantea, es una práctica de opresión enajenada y serializada.

La sociedad capitalista se caracteriza por la no-organización metódica de la producción (incluso si *trusts, combinats* o planificaciones parciales intervienen en el curso de su desarrollo). Considerando las cosas en la forma de la racionalidad positivista, podría decirse que el capital social no es más que la suma de innumerables capitales individuales. Pero, en el nivel de lo práctico-inerte, vemos en la experiencia —sea cual fuere la acción individual de los capitales— que el movimiento general prosigue como una unidad. Particularmente, el *producto total* no es para el conjunto de los capitalistas la suma de los productos de la sociedad: para la clase en su conjunto, es esencial que este producto tenga una forma de uso determinada, es decir, que contenga medios de producción para la renovación del proceso del trabajo y medios de consumo (para los capitalistas y los obreros); lo que supone necesariamente que la reproducción simple es incompatible con la producción capitalista. El producto total de la sociedad capitalista implica la reproducción "ampliada", es decir, la acumulación o afectación de una parte creciente de la plusvalía a funciones de producción.

Todo eso es verdad: la incoherencia de las empresas individuales no es más que apariencia; su coherencia es fundamental en tanto que contribuyen todas al *producto total*. Pero lo que hay que señalar bien es que esta coherencia es *serial*. Según este punto de vista, el proceso capitalista es un colectivo. No podría ser de otra manera, ya que, precisamente, la producción total difiere *por su organización común* de la producción no organizada. Plusvalía, acumulación, mercados competitivos y circulación de las mercancías son relaciones de alteridad. La mediación, en efecto, es el dinero que representan los "gastos imprevistos" de la economía privada y que produce como regulador de su anarquía. Pero el dinero es la materia-mediación y es necesariamente el Otro. La circulación del dinero es la serialidad reforzada. Ya hemos hecho estas indicaciones, pero hay que volver a ellas para recordar que el proceso del capital tomado en su conjunto social *no es un todo sino una fuga* y que el lenguaje totalizador aquí no se puede equivocar. La unidad del proceso está precisamente *siempre en el otro* y la acumulación, en tanto que trata de aumentar la parte del capital fijo a expensas del capital variable, no tiene más fin que bajar los costos y aumentar la producción en un campo competitivo totalmente polarizado por el otro. La acumulación, tomada en el nivel del conjunto social y no del capitalismo individual, es, pues, alteridad profunda en su ser, en tanto que unidad indefinida de la serialidad: es la falsa totalización por pasaje al infinito de una triple alteridad (fabricantes, consumidores, productores). Pero precisamente por eso, esta unidad recurrente nos remite al capitalismo individual en tanto que regula su *praxis* (enajenación, alteración) y en tanto que esta *praxis* sola sostiene esta regla y la produce. La acción *otra* del fabricante llega a él como otra en tanto que todo se define *por los otros*: importar una máquina porque el Otro lo ha hecho (el competidor) o porque no lo ha hecho todavía, porque el Otro es peticionador (el cliente como serialidad), en un momento en que los acon-

tecimientos se inscriben *como otros* en la coyuntura (expansión, retracción, etc.), es precisamente, para el fabricante individual, *acumular*. Pero en la medida en que esta acción le huye por sus significaciones de alteridad, sigue siendo *su libre decisión organizada*; supone, en efecto, consultas de expertos y de técnicos, el establecimiento de un plan de producción, deliberaciones con sus subordinados inmediatos, decisiones, etc. Es, pues, una *acción directa* con enajenación marginal: volverá a descubrir su sentido serial más tarde, a través del desarrollo de una economía unida en alteridad, ya sea en forma de exigencia aumentada (la acumulación exige su propio crecimiento), ya sea, en caso de crisis, en forma de destino; pero la operación supone en sí misma una especulación sobre el otro por el pensamiento práctico en tanto que otro; y este pensamiento otro —como sistema relacional y objetivo de la alteridad— es utilizado (como una máquina de calcular) por una *praxis* directa y sintética que lo *manipula* (como hemos visto en diversos niveles de la experiencia). En ese momento el Pensamiento-Otro no es más que un medio que se supera hacia un resultado directo: el beneficio, en tanto que este resultado directo siga condicionado por el Otro; y es esta *praxis* misma, a pesar de su conocimiento reflejado de las reglas de alteridad la que se enajenará en el proceso serializado. El proceso es este *ser lateral y material* que se produce en la pasividad a partir de cada *praxis* individual. Y precisamente el patrono ejerce esta *praxis* individual directamente sobre los obreros. Al elegir importar la máquina o comprarla en su propio país, el industrial contribuye en tanto que Otro a aumentar la parte del capital social invertido en los medios de producción en relación con la que la sociedad entera invierte en los salarios. Pero *directamente*, y en tanto que es el propietario individual de esta fábrica, provoca con su acto el licenciamiento y la cesación de trabajo de determinado número de obreros, tal vez su descalificación, y la baja de salarios de los que se queden. Y la expresión "provocar" es impropia, porque no se trata más que de un resultado inesperado de su acto, que en cierta forma sería exterior al objetivo perseguido: de hecho es *el objetivo mismo*. Bajar los costos es reducir el número de obreros. Con otras palabras, compra sus máquinas directamente contra los futuros desocupados;

no, como se ha dicho, "sin preocuparse por su suerte", sino, por el contrario, preocupándose muy expresamente en la medida en que cada patrono trataba de constituir, por entonces, un proletariado de recambio aumentando el número de los desocupados. Esta acción es jurídicamente irreprochable: en una sociedad fundada sobre la propiedad privada, el empleador es libre de no renovar el contrato de trabajo (y también lo es el obrero). En aquella época (primera mitad del siglo XIX) a los patronos les preocupaba tanto la legalidad que llegaban a hacer contratos por un día. Pero profundamente, más allá del atomismo liberal, el fabricante, al retirar soberanamente la posibilidad real y el *poder social* (el poder de adquisición como derecho unido al cumplimiento de la función) a otros libres organismos sociales, ejerce contra ellos una violencia opresiva. Esta violencia es hasta tal punto constitutiva de su acto que es a la vez el medio, el resultado, objetivo (parcial) y uno de los fines inmediatos: la angustia de los que se van intimida directamente a los que se quedan. En la escala de la sociedad (es decir, de una nación o de varias naciones o del mundo, según el movimiento considerado), cada operación de un capitalista particular entra en la constitución de un proceso social no como libre aporte recíproco sino por el contrario en su *transitividad*, es decir, en tanto que, determinada por otros en-otro-lugar, su socialidad reside en las determinaciones que lleva a otros en-otro-lugar y en tanto que esta transitividad le hunde necesariamente en el anonimato —es decir, en la alteridad— y no le hace encontrar descanso y consistencia sino en el proceso como *realidad transfinita de la recurrencia*, tal y como esta realidad se descubre a la *praxis* en el pasaje al límite (última operación de la acción de recurrencia). Y esta realidad transfinita no es accesible sólo para el historiador, ya que, en cierta forma, y en la medida en que toda *praxis* exige la racionalización (esta racionalización histórica que define a la *praxis* contemporánea y se define en ella), hay una relación unívoca de polarización entre el capitalista individual y el capital social, entre la práctica singular y el proceso de conjunto, y esta relación se produce en la acción misma y por ella. Por lo demás, la acumulación como hecho de empresa individual no tendría ningún sentido y además representaría un riesgo tomado por

ignorancia (¿cómo saber si la producción social de los medios de producción y de consumo permitirá que esta acumulación se mantenga, luego crezca?) si la acumulación no se impusiese a cada fabricante y a todos como la característica esencial del capital. No sólo porque *este* crecimiento local de la producción exige el crecimiento global, sino porque contribuye a él necesariamente. Cuando Marx dice que el capital se expresa por boca del capitalista, hay que entenderlo en el sentido en que la economía práctica del capitalismo se constituye como serialidad y se expresa como determinado sistema serial de relaciones polarizadas por una unidad de transfinito. Pero el pensamiento capitalista —como cálculo práctico del fabricante—, aunque los productores intervengan en sus cuentas a título de mercancía y, como tales, de puras cantidades, no existe más que la *praxis* capitalista (que comprende en ella el cálculo práctico como su propia luz) si no es como enajenación constante, constantemente vivida e instrumentalizada de una *praxis* constituyente. La enajenación está al salir (en el mundo capitalista, dada siempre y para todos *como ya ahí*, con sus exigencias y sus características, con la mina heredada y cuyo valor aumenta al mismo tiempo que la riqueza a agotarse y que el costo de la extracción aumenta) y al llegar; está en cada momento de la operación individual y se vuelve finalmente el cálculo mismo que permite apreciar y prever los resultados en el plano del Otro. Pero, al mismo tiempo, la acción directa y libre se desarrolla de uno a otro extremo en su libertad. Y este organismo práctico es la acción libre —nada más— que puede y debe enajenarse en el colectivo *por su objetivación*. Ahora bien, esta acción de un hombre o de un grupo de hombres restringido (capitalismo familiar) se ejerce con pleno conocimiento de causa sobre los hombres por la mediación de la materia trabajada; elige soberanamente a esta materia trabajada para que ésta la libere de la libertad de los otros (positivamente, porque esta libertad —que permite aumentar el rendimiento— es, al mismo tiempo, lo que hace la mercancía humana más cara que la máquina; negativamente, porque la posibilidad de sustituir un número creciente de obreros por la máquina equivale a una perpetua represión). Éste es el doble carácter práctico de la acción individual del capitalista: la producción de trabajadores libres en forma de

hombres-mercancías en condicionamiento estrecho y recíproco con la preferencia sistemáticamente concedida a la máquina sobre el trabajo humano siempre que se pueda sustituir a ésta por aquélla. Ahora bien, esta doble característica de la operación *como praxis viva* es *la misma* que define *la opresión*: el poder de constreñimiento (doble) dado a la materia trabajada sobre individuos libres en tanto que se les ha reconocido (libre contrato) en su libertad permanece profundamente idéntico, ya sea esta materia trabajada una máquina (o el dinero que permitirá comprarla) o ya sea un fusil. Y esta opresión sólo se puede realizar en forma de violencia permanente, es decir, en tanto que se ejerce contra una especie antihumana de la cual la libertad es, por esencia, libertad para hacer mal. Es esta operación directa y libre la que, en el medio de la serialidad de clase y como relación transitiva del Otro con el Otro, se da a sí misma su ser práctico-inerte como *explotación*, es decir, como proceso. En el medio del Otro, en efecto, es decir, que en la pseudo-totalidad de la fuga competitiva, la opresión se cambia en impotencia de no oprimir o, si se prefiere, hace la experiencia de su necesidad: ya no es *a mí* a quien oprime, es al Otro; siempre es el Otro, en efecto, el que utiliza las máquinas o el que es susceptible de utilizarlas y, finalmente, de aprehender y producir esta experiencia práctica a partir del colectivo como transfinito, encontrándose la opresión subordinada a la explotación como a la necesidad infinita de la alteridad, es decir, como al gobierno de los hombres por las cosas (por las leyes de exterioridad). La fuga serial aprehendida como necesidad se vuelve "el despiadado juego de las leyes económicas". Esta característica "despiadada" se encuentra en el siglo XIX bajo todas las plumas y en todas las declaraciones; es una estructura fundamental de la ideología liberal. Pero no son las cosas las que son despiadadas, sino los hombres. La enajenación transporta, pues, la característica principal de la opresión —que tiene que ser despiadada o desaparece— al proceso mismo, y así expresa su origen humano: es en tanto que práctico-inerte (inercia que llega a las acciones múltiples de la mediación material e inorgánica) cómo una necesidad puede recibir la calidad práctica de despiadada. Es lo que engañó a Engels en sus respuestas apresuradas a Dühring; el burgués, en efecto, juega en dos

tableros: es feroz contra hombres que le dan miedo y a los que quiere someter, y, al mismo tiempo que realiza y vive esta ferocidad en la translucidez de su acción, hace la experiencia como necesidad; se vuelve ferocidad del Otro, es decir, indiferencia de la ley natural a los sufrimientos humanos. Pero, al mismo tiempo, mantiene esta ferocidad en tanto que Otro y *en la serialidad misma*, ya que, bajo el nombre de liberalismo, sus teóricos presienten una doctrina política y social basada en el optimismo. El liberalismo, en efecto, plantea dos principios contradictorios: uno, fundado en la exterioridad de las "leyes económicas", mostrando que son, en su despiadado rigor, responsables de todos los desastres particulares (y se llega a tener por tales la proporción de mortalidad de la clase obrera y su aumento en período de retracción); el otro, colocándose según el punto de vista del capital social y de su producto social, pretende aprehender a la sociedad como un todo en el que las "leyes naturales" de la economía ejercerían una acción reguladora por una especie de reequilibrio constante de los cambios, a través de las ruinas o de las miserias de individuos o de grupos particulares. Lo que expresa el segundo principio es el acuerdo exigido de cada capitalista entre su producto y el producto social que lo integra o lo condiciona; ahora bien, este acuerdo no se puede realizar (como estatuto abstracto que oculta insuperables contradicciones [1]) sino por acumulación. Cada capitalista exige la acumulación como Otro (es decir, como colectivo, al mismo tiempo que la niega en sus competidores). La encuentra *buena*, ya que es enriquecimiento social, reclamando al mismo tiempo que este enriquecimiento se limite a las clases privilegiadas. Y, según el punto de vista pseudo-totalitario de este enriquecimiento, tiene por despreciable el costo en vidas humanas de las crisis y de los "reequilibrios". A esta ideología bastarda (analítica a medias, falsamente sintética a medias) que corona el sistema (y que

1 El acuerdo se hace al nivel de la producción: cada capitalista entiende encontrar en el mercado las materias primas y las máquinas que necesita para aumentar su producción. Las encuentra, en efecto —o por lo menos en general—, no por armonía preestablecida, sino por el proceso práctico-inerte de la acumulación. El primer desacuerdo, por el contrario, aparece en el nivel del consumo. Pero no es nuestro propósito entrar en esos detalles.

no es más que el sistema pensándose según sus propias determinaciones y sus límites particulares), le son atribuidas características sintéticas en la exterioridad analítica de las relaciones legales: despiadadas (exterioridad *asumida* por los individuos) y buenas (estructuras de una falsa totalidad, sus funciones son *regular*, tienen los *poderes* de una administración), estas relaciones legales, que no son más que la opresión cambiada en procesos de explotación por la fuga serial, tienen la marca de las acciones individuales que enajenan y disuelven como una pseudo-interioridad de la exterioridad. Y esta doble característica señala bastante el profundo consentimiento de los patronos por lo que entonces se llama la "ley de hierro". De hecho, este consentimiento no es un acto por sí mismo, pero es precisamente la enajenación de la adhesión reflexiva y ética de cada patrono en sus prácticas singulares de opresión. Con otras palabras, la opresión como relación práctica del propietario con los obreros sostiene lateralmente la explotación como proceso y *se funda* en ella; pero la enajenación nunca podrá disolver en su necesidad práctico-inerte las marcas indelebles de la *praxis* opresiva y del consentimiento reflejo de los patronos en su propia violencia. El capitalismo de acumulación, en tanto que *praxis* absorbida por un proceso, es en todas partes aprehensible *aquí* como opresión, y su fundamento real está en todas partes *en otro lugar* como explotación.

Naturalmente, la opresión misma como pura violencia (y fuera de su objetivo económico) se serializa: el pensamiento del obrero-como-el-Otro se vuelve por sí mismo *pensamiento otro*. Los lugares comunes circulan tanto sobre el obrero como sobre la indigencia. O más bien, no circulan. Pero, como hemos señalado, cada uno se hace Otro reafirmándolos: a partir de ahí, el gobierno, en tanto que realiza una política de clase, puede utilizar su valor de reiniciación o de perpetuo reconocimiento (del Otro por el Otro en tanto que Otro, en mí y en el Otro) como elementos de extero-condicionamiento. Ahora bien, hay que concebir que el Estado es el aparato permanente de la clase burguesa —con todas las reservas hechas más arriba— y que los grupos de presión se hacen y se deshacen sin cesar por extracción de la serialidad de clase. Y la razón constante de la existencia de semejantes grupos es la evolución

práctico-inerte del capitalismo con sus contra-finalidades: así se ve, en Francia, cómo un conjunto de factores objetivos esbozan, en el objeto, negativamente, a mediados del siglo pasado, la forma de sociedad llamada "sociedad anónima"; en la serialidad misma, la aparición de estas sociedades que combate al individualismo capitalista y al "capitalismo familiar" provoca la formación de nuevos grupos, destinados a mantener el poder de las familias; es lo que podría llamarse asociaciones matrimoniales; se constituye todo un sistema exogámico que tiende a fundar alianzas económicas (que de hecho le deja su libertad a cada uno) por medio de alianzas entre familias. Y estas alianzas tan pronto sirven al movimiento general de concentración horizontal como realizan el primer esbozo de lo que más tarde se llamará concentración vertical y cuyas sociedades anónimas ni siquiera tienen la idea abstracta. Así estos dos tipos de agrupamientos, al mismo tiempo adelantados y atrasados con respecto al otro, se desarrollan en la lucha y la interdependencia simultáneas. Y la misma evolución suscitará, al determinar más decididamente divergencias de interés en el seno de la clase dominadora, la superación de los antagonismos que oponen intereses individuales y homogéneos (competencia) a agrupamiento organizados cuyos intereses (en tanto que intereses *comunes* de cada organización) se oponen en su heterogeneidad (tal rama de la producción reclama un proteccionismo, tal otra el libre cambio, etc.). Las contradicciones internas de la clase no se viven, pues, nunca en serialidad: en cuanto se manifiestan es en y por la *praxis* de grupos (unión de individuos o de sub-grupos amenazados). Y esta *praxis*, cuando no es puramente económica y técnica, se manifiesta como presión sobre el Estado o como presión sobre las series (es decir, sobre *una* clase o sobre varias o sobre todas). Esto, claro está, significa *también* la recíproca: la presión sobre el Estado tiende a suscitar la presión de éste sobre la serie; la presión sobre la serie puede tender a suscitar la presión de ésta sobre el Estado. La clase burguesa es (en unión con las otras clases, luego *parcialmente* si nos aislamos de ellas) el medio del proceso capitalista como desarrollo práctico-inerte; o, si se prefiere, lo realiza, por su parte, en tanto que serialidad. Pero esta serialidad es perpetuamente el objeto de disoluciones locales que producen grupos organizados que defien-

den los intereses de un medio. Desde luego que estos grupos, si los consideramos formalmente, están en una relación indeterminada: puede ocurrir, sobre la base de determinadas circunstancias, que unos acuerdos, la derrota de algunos, etc., constituyan una jerarquía; también puede ocurrir que sus relaciones se mantengan antagónicas y (a través de estas reciprocidades negativas) de *serialidad*. Los grupos nacen de la serie y se puede constituir a su vez una serialidad de grupos, etc. Pero no es esto lo que nos interesa. Para nosotros, lo esencial es que estos grupos económicos no puedan definir su acción recíproca que *por lo demás todo iguala*, es decir, aquí que hasta en el seno de su antagonismo tienen un objetivo fundamental: conservar en el proletariado su estatuto de impotencia. Todo ocurre como si la *praxis* de cada uno tuviese dos componentes: uno horizontal que lo opone al del grupo adverso, el otro vertical, fuerza que se ejerce contra el proletariado y cuya naturaleza es opresiva y represiva. Pero esta opresión por el grupo nunca se lleva a cabo directamente: hay que recurrir a la mediación del Estado, de la fuerza pública o de las series mismas. Así, finalmente, la serie que producía la opresión por sus individuos como operación y la enajenaba en proceso colectivo como explotación, la vuelve a encontrar, más allá de la explotación, *inducida en ella* como extero-condicionamiento: la práctica de opresión en tanto que los grupos (o el Estado, si lo controlan) la determinan en cada uno por el Otro y como medio de absorberse con todos los Otros en el Otro (el burgués en tanto que Otro) vuelve a frecuentar al otro individual (es decir, al explotador) como un fantasma jurídico de función social. En cierta forma, en el medio de la *praxis* individual, la explotación se vuelve para cada uno la mediación entre la opresión como práctica maniquea y soberana y la *opresión-otra* como esbozo de un sistema "derecho-deber" que define al otro en todas partes, es decir, en otro lugar, como *individuo común*. De hecho, el individuo no es común, sea quien fuere, sino en el interior del grupo. Pero el ser-común es aquí *ilusión objetiva*; ésta corresponde a una determinación real, es decir, a la soledad en la alteridad que produce el extero-condicionamiento en cada uno y cuya regla es la opresión como ejercicio legítimo de una función. En este nivel, cada burgués considera a la vez a su clase como descom-

posición hasta el infinito (molecularidad) y como totalidad siempre virtual que, en tanto que porvenir común siempre posible, lo produce con poderes que lo definen. Esta totalidad virtual *nunca está actualizada* y el individuo adopta hacia ella un actitud ambivalente: la niega cuando lo exige su práctica de clase, en nombre de la Razón positivista o serial; pero, cuando la resistencia de los asalariados parece más peligrosa, considera *al todo* (la clase totalizada) como la posibilidad real y única de la burguesía, cuya realización siempre ha sido negada, impedida por *individuos, grupos particulares,* antagonismos, faltas, etc. Este poder de oprimir (es decir, de reprimir el mal) y esta individualidad común que sería su relación de interioridad siguen siendo determinaciones virtuales, índices de separación y de impotencia: "¡La buena gente es demasiado tonta!", o "Los patronos son demasiado egoístas, no ven más que su interés", dicen todos, es decir, cada patrono en tanto que individuo común cuya no-realidad práctica depende únicamente de los Otros. Pero, al mismo tiempo, *significan* para el individuo orgánico su propia *praxis* individual de opresión como determinada manera de cumplir con todo su deber a pesar de la carencia de los Otros, y, de esta manera, de realizar en su persona y contra los oprimidos su propia clase como totalidad soberana. En este nivel, encontramos las raíces del humanismo burgués que es violencia abstracta y regla de opresión, ya que identifica al burgués con el hombre contra *la especie otra,* es decir, *el contra-hombre* que es el obrero. El humanismo es el contrapeso del racismo: es una práctica de exclusión. Pero al mismo tiempo —como el racismo— es el producto del extero-condicionamiento, es decir de la serialidad. Al no poder obtener su poder opresivo de una totalidad en acto, que lo definiría como tipo social soberano (de la misma manera que el noble o el sacerdote en los regímenes de opresión aristocrática o teocrática), el burgués serializa y sustituye a la totalidad ausente por la unidad fugitiva y abstracta del concepto. En realidad es producir inmediatamente dos contradicciones:

1º) Los individuos connotados por un mismo concepto reposan *en tanto que tales* unos al lado de los otros en la identidad de indiferencia, cualesquiera que sean las relaciones que mantengan después entre ellos. Pero hemos visto que

el Ser-Otro y la pura contigüidad son dos estatutos diferentes de coexistencia. En verdad, en una humanidad que fuera totalidad real, los hombres *serían hombres unos por los Otros;* lo que es lo mismo que decir que el concepto de hombre desparecería. Y, en la clase, cada burgués es burgués en tanto que es Otro y se fuga hacia los Otros; luego lo humano no es más que esta fuga infinita (recurrencia circular). El burgués humanista del siglo XIX recibe su humanidad como lazo práctico-inerte con la serie y pretende aprehenderla como su esencia. De hecho, está fuera de él en la impotencia del Otro: constituye, pues, finalmente su propia inercia. Pero en esta inercia queda inscrita la violencia, como violencia de un huracán o de un cataclismo. El humanismo burgués como concepto se pulveriza y desaparece; como inercia práctica, es actividad pasiva de exclusión y de rechazo.

2º) Sería inexacto pretender que el humanismo burgués excluye *a priori* al obrero: la sociedad capitalista, precisamente porque está formada sobre el libre contrato, conserva a través de la lucha de clases y por ella una homogeneidad relativa; por una parte, la estructura del sistema, el mercado único, la circulación de las mercancías, el dinero como sistema de signos comprendidos universalmente; por otra parte, la igualdad necesaria del empleador y del empleado en el instante abstracto del contrato de trabajo, esto es, el conjunto de las condiciones para que una producción —calculada en la perspectiva de la acumulación— sea posible, todo exige un momento de equivalencia y de solidaridad entre las clases. Y en verdad el burgués nunca deja de proclamar esta solidaridad. En este tiempo abstracto y fugitivo, el obrero está integrado en el humanismo; el burgués lo define como su semejante por el acto mismo que lo transforma en mercancía. Pero, en el instante siguiente, la contradicción se realiza, ya que la mercancía humana no puede manifestar más su libertad sino para negar su calidad de mercancía, luego como negadora del orden humano en el que el obrero se hacía libremente obrero vendiendo su fuerza de trabajo al burgués. La libertad del obrero-mercancía pone, pues, en duda la libertad humana del obrero antes y durante la firma del contrato, es decir, su realidad de hombre (fidelidad con los compromisos libremente contraídos, etc.). El humanismo burgués pone, pues, su contradicción a cuenta del prole-

tariado: el obrero es ese ser que se pretende hombre para destruir luego al hombre en sí; es el contra-hombre; nadie más que *él mismo* le ha excluido del humanismo burgués. Sólo queda indeterminado (sólo las circunstancias lo deciden) si la represión tiene como fin *forzarle a* que siga siendo hombre o *imponerse a un contra-hombre.*

El humanismo burgués, como ideología serial, es violencia ideológica cristalizada. En tanto que tal, es una determinación estereotipada de cada uno por el Otro y el contagio se extiende aquí de los industriales a los terratenientes, a las capas liberales de la pequeña burguesía, etc. Sería fastidioso mostrar a esta violencia opresiva manifestándose como determinación del discurso en los escritores, procuradores, abogados, periodistas, etc., a través de las innumerables declaraciones que nos ha dejado el siglo XIX. Recordaré solamente el curioso artículo de Saint-Marc Girardin, después de la rebelión de los tejedores de Lyon: el autor reconoce con cinismo que la condición del proletariado es intolerable; sin embargo, hay que mantenerla: los proletarios *son nuestros bárbaros.* Es, pues, en nombre de la gran tarea civilizadora *del hombre moderno* (el hombre de cultura, humanista que ha hecho "sus humanidades") y para defender los bienes culturales de esta humanidad restringidad por lo que hay que ejercer una opresión vigilante sobre los nuevos bárbaros. Este artículo y algunos otros leídos en tanto que otros (colectivos) serán interiorizados como cólera inerte, como temor permanente, con abstracta vanidad por los lectores: son ellos los que permitirán que en caso de peligro baje el umbral de disolución de lo serial. Los encontramos como gritos cristalizados, como escritos a través de los malos humores de Flaubert (un pequeño terrateniente que vivía fuera de Rouen): como todos sus congéneres, "se come al obrero" *sin siquiera conocerlo* [1], sin que la relación de explotación esté directamente en juego; simplemente, porque para el conjunto de las clases poseedoras, la acción de los grupos determina la serialidad que se tiene que vivir como complicidad.

A partir de aquí comprendemos cómo a través de la dispersión burguesa y de la serialidad, las prácticas de un grupo

[1] También se come al burgués. Pero ya mostraré en otro libro que lo hace con menos apetito.

pueden convertirse en determinaciones del colectivo, de manera que haya perspectiva de reciprocidad entre la *praxis* común y el proceso de recurrencia. He tratado de mostrar en otro lugar cómo el malthusianismo de los patronos franceses era —no considerándolo más que en el marco nacional— una auténtica práctica represiva cuyo origen se encuentra en las sangrientas represiones del siglo XIX. A este respecto, los lectores me han preguntado con frecuencia qué podía significar este malthusianismo, como *praxis* proceso de clase, ya que yo negaba tanto la idea de un acuerdo de cada uno con cada uno —lo que haría de la clase un grupo en acto— como la de un hiperorganismo cuyos actos individuales reflejasen las decisiones hiperindividuales. Me resulta fácil contestar después de las observaciones que preceden.

Una característica común de la explotación y de la colonización (como super-explotación) es que el rigor represivo ejercido por los dominadores sobre los dominados encuentra su límite necesario en la necesidad que tienen aquéllos de éstos. Con la exterminación de la población musulmana de Argelia se terminaría para siempre la colonización. Pero esta dependencia permite que se ejerzan todavía sevicias un tanto tremendas. La característica particular de la relación entre la burguesía y el proletariado en Francia y en el siglo XIX es que la dependencia económica de la primera en relación con el segundo es paralela a una dependencia política desde el 89. Desde luego hemos visto cómo la clase obrera está en camino de constituirse, pero no se distingue netamente, en el momento de la Revolución, del conjunto de los artesanos y de los pequeño-burgueses que por entonces se llama "el pueblo". Pero, a medida que la evolución histórica le da una conciencia política más clara, la evolución económica le confiere progresivamente su estatuto de proletariado. La burguesía liberal le escamotea en seguida su victoria política en 1830; pero la aparente solidaridad de los burgueses liberales y del pueblo contra los grandes terratenientes impide que los capitalistas franceses recluten por medio de la violencia, como hacen los ingleses desde treinta años antes; la *praxis* y la ideología represiva no se manifiestan por primera vez sino en el momento de la rebelión de los tejedores de Lyon. Y tiene lugar una nueva alianza de clases en el terreno político: la pequeña bur-

guesía separada de los asuntos públicos se vuelve republicana y se une clandestinamente a las primeras organizaciones obreras. El papel capital que desempeñó el proletariado francés en la primera mitad del siglo desarrolla y alimenta a la conciencia de clase y a la combatividad obreras: su triunfo es la revolución de Febrero. Pero, en la medida en que la acción represiva ha sido suspendida o parcialmente mantenida por el juego de las alianzas políticas, en la medida en que se puede oponer, como Marx mismo hizo, la fuerza combativa de los obreros franceses a la semipasividad del obrero inglés, la característica fundamental de la opresión —siempre más o menos visible— tenía que estallar de pronto con toda su violencia y manifestarse como exterminación real. Las jornadas de Junio del 48 representan la explosión represivo-opresiva: la lucha de clases aparece al desnudo; había sido disimulada durante mucho tiempo, pero revela con toda su brutalidad que es *una lucha a muerte*. Es lo que seguirá siendo ostensiblemente hasta los últimos años del siglo: a las matanzas de Junio hay que añadir el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte y las matanzas sistemáticas de 1871. En esta segunda mitad del siglo XIX, toda la política social de la burguesía trata de liquidar el poder (combatividad, conciencia de clase) que ha dejado tomar a su antiguo aliado político, la clase obrera. La sangre vertida provoca el odio; el odio refuerza al odio; el patrono francés se particulariza en medio de los patronos por el carácter propio de su opresión. Es el que persigue la muerte de la clase obrera aun teniendo que explotarla, el que vive hasta el límite la tensión opresión-explotación; es decir, hasta el nivel en que la primera, llevada al extremo, se encuentra totalmente contradicha por la segunda, su enajenación. También el que con sus prácticas sangrientas (contra una clase en vías de emancipación y consciente del papel desempeñado desde el principio de siglo) constituyó en veinticinco años al proletariado francés como una figura singular en medio de los otros proletariados. La clase obrera francesa toma conciencia de sí misma en tanto que está explotada por un patrono sangriento; en tanto que el hecho económico de la explotación está sostenido inmediatamente no por las leyes impersonales de la economía clásica sino por un gobierno apoyado en las tropas. Al mismo tiempo —como hemos visto en otra parte—, la traición

de la pequeña burguesía en 1848 tiene como efecto que se desacredite *la política* para los explotados; toda *política* es burguesa aunque los que la hacen se proclamen socialistas. Éste es el convencimiento del obrero calificado que practicará, más tarde, el anarco-sindicalismo. La lucha de clases tiene que hacerse en el terreno del trabajo y por *la acción directa,* adquiriendo riesgos *a veces mortales.* Al mismo tiempo, el odio suscitado en los campesinos por la propaganda católica (los *partageux* *) convence a este proletariado de su aislamiento, es decir, le hace interiorizar su situación real. Soledad en el seno de la sociedad francesa frente a la clase explotadora que, con la complicidad de las otras clases, ejerce sobre la clase productora una violencia desnuda y colonial. Esta toma de conciencia que se traduce por una práctica de lucha de las clases *original* (del terrorismo anarquista al anarco-sindicalismo) y que se apoya en cierta estructura del proletariado contemporáneo (el obrero calificado soberano de sus peones) la descubre el burgués en *el otro,* en la clase-objeto en tanto que *se vuelve también su objeto* o *puede* volverse. No se trata aquí de conocimiento contemplativo sino de práctica: el patrono interioriza su ser objetivo de burgués cuando al tener lugar trastornos sociales y en circunstancias definidas, el proletariado muestra su fuerza, es decir, cuando el patrono aislado se vuelve su objeto. Esta fuerza del proletariado comprende en ella la posibilidad de matar; el patrono lo sabe y sabe que esta posibilidad de matar (que se encuentra implícita en la lucha de clases en todas partes pero en ningún otro sitio tan visible como en Francia o en Italia [1]) no es más que una temporalización *activa* de un pasado-superado que lleva el obrero como determinación de su ser (es hijo o hermano de los muertos de Junio de 1848 o de los muertos de la Comuna). A partir del 71 y por mucho tiempo —por lo menos hasta hoy—, en cuanto crece la tensión, el patrono se realiza concretamente (aunque sea por proyecto de considerar la situación lúcidamente) como objeto de odio (y objeto criminal, manchado de sangre) para

* Partidarios de la distribución de bienes. [*N. del T.*].

1 El problema se formula de una manera un tanto semejante en Italia: luchas políticas en el siglo XIX que unen a liberales, nacionalistas, burgueses y obreros en el seno de sociedades secretas.

sus obreros. No en tanto que individuo particular sino en tanto *que individuo común.*

Así interviene aquí el pasado (por lo demás resucitado y reproducido siempre más violentamente por el presente) para determinar, a pesar de la serialidad, a este ser-común de la burguesía de la que hemos visto que era antes indeterminación inerte, indicación de una tarea de reagrupamiento imposible. Pero interviene *con una doble forma*: como el ser histórico de cada uno (en tanto que agente o beneficiario de la opresión represiva) y como su ser social objetivo, es decir, ante la otra clase. Ahora bien, los miembros de *la otra clase* no dudan en dar una cohesión entera a la clase de los patronos: han sido *producidos* como son por una acción del gobierno que ponía a sus fuerzas militares al servicio de la burguesía; es esta acción la que les ha hecho, en su ser histórico, *sobrevivientes de la matanza* (o hijos de muertos, etc.). Esta acción deliberada, metódicamente conducida, aprobada por la mayoría de la Asamblea, les revela al *agente* como grupo organizado. Los obreros saben muy bien que el proceso de explotación no deja de tener antagonismos y luchas a veces violentas en el interior de la clase posesora; pero han hecho la experiencia de lo que puede hacer esta misma clase superando sus antagonismos y unificada de pronto por el odio y el miedo. Sabemos de hecho que la serialidad no ha podido ser disuelta y que la clase ha sostenido la acción pensándola y aprobándola en su dimensión real, por un pensamiento y una práctica de recurrencia (volveremos sobre ello, ya que es *esto mismo* lo que hay que determinar); la acción organizada era la del *aparato de Estado* que se declaraba *así* aparato de clase, cuando la burguesía, aterrorizada por el sufragio universal y la elevación de los pequeño-burgueses, estaba dispuesta a desconocerla. Pero el obrero ha sufrido la acción en tanto que estaba aprobada por la serie, es decir, que la ha interiorizado en su ser como acción de la clase, como totalidad en acto, o inclusive como única totalización posible de la clase burguesa; está dividida en el proceso de explotación, pero es una e indivisible en la opresión. Cada *otro* burgués se aprehende así, a través de su ser-objeto para la otra clase, como miembro co-responsable de un grupo concreto que no es más que su clase. Sin duda hay que invertir el signo: el miembro criminal se

afirma como miembro justiciero y sostén de los valores sociales. No importa, el odio como práctica de la clase oprimida le constituye individuo común a través de un pasado y un porvenir común. De todas formas, *este ser-común* no le puede llegar de la otra clase en tanto que tal sino en la medida en que la considera él mismo como totalidad activa produciendo sus acciones y determinando a sus adversarios en la unidad de una práctica constituida. Ahora bien, sobre este punto su experiencia es confusa: las concentraciones obreras le espantan pero ha puntualizado tácticas de masificación para oponerse a ellas; sus obreros le ofrecen la imagen de desparramo y de una infinita multiplicidad de soledades, y a la vez la de miembros integrados de grupos más o menos amplios y clandestinos (el aparato sindical aún no existe). En la fábrica misma están las distinciones individuales (que no lleva a cabo él mismo pero de las cuales tiene conocimiento); sobre la base de los antagonismos competitivos en el mercado del trabajo, sabe que existen *buenos* obreros, otros que son "cabecillas"; sin embargo es la clase entera (a pesar de su heterogeneidad —obreros que han nacido en medio campesino, obreros hijos de obreros, etc.— que conoce perfectamente) en tanto que clase la que le asusta, porque la represión se ha ejercido *contra ella.* De aquí resulta para él cierto deslumbramiento de la realidad obrera que se hunde, se desmorona, se pulveriza, se reforma en una unión escondida, se totaliza en la acción revolucionaria, etc. Y a este deslumbramiento corresponde la vacilación de su ser-común en tanto que ser-inducido por el Otro e interiorizado. O, si se prefiere, hay una indeterminación perpetua de *esta* estructura de su ser-común en tanto que refleja una indeterminación del ser-total de la clase-otra y al mismo tiempo una significación vacía que viene de fuera, por la *praxis* del Otro, a constituir este ser-común como posibilidad permanente. Pero esta posibilidad permanente es sólo la de reasumir su *individuo-común* como responsabilidad común y superada (pasada, determinación inerte y conservada) en una *praxis* histórica de represión. En ningún caso se puede producir y conservarse como posibilidad *actual* de reconstruir el grupo. En suma, remite a un grupo pasado y que, en el *presente pasado,* no ha existido nunca. Remite al ser-histórico del patrono después de Junio del 48 como a una especie de *renacimiento* co-

mún de los patronos de hoy, determinación persistente e inerte de cada uno a través de la serialidad. Dicho de otra manera, la *socialidad* del ser-común para cada patrono remite a la historicidad de este ser como ser-común imborrable y pasado. Ahora bien, este *ser-común* no es en el pasado —en los tiempos de las matanzas de Junio del 48 o del desquite versallés— el producto de una disolución total de la serie o de un juramento: ha habido transformación del *estatuto* de clase (es decir, develamiento de la opresión) en ocasión de una acción del gobierno. Y esta acción ha sido suscitada por las maniobras de grupos de presión. Pero al mismo tiempo está sostenida por la serie misma bajo la clásica forma de la actividad pasiva: el pánico se cambia en violencia sin dejar de ser serial. Si se examinan, por ejemplo, la Revolución del 48 y sus consecuencias de Junio, resulta claro que es la burguesía de los notables la que está en el origen de la provocación; resulta claro también que es ella, y no los insurgentes, la que ha llevado las cosas al punto de descubrir la realidad concreta de la lucha de clases, llevando a los obreros a dejarse exterminar en el sitio (o a morir de hambre resignadamente) o a derrocar el poder burgués. Pero también hay que comprender que su fin era encontrar su poder perdido y el régimen censatario que lo fundamentaba, separando a los pequeño-burgueses republicanos de los obreros y obligándoles a traicionar a sus aliados. En verdad, ni la organización del trabajo preconizada por Louis Blanc, ni el número y la concentración de los obreros, ni la difusión de las consignas y de las tácticas insurreccionales eran como para inquietar verdaderamente a los poseedores. El espanto de la alta burguesía tal y como lo ha descrito Tocqueville es un pánico que se propaga, en la serie, en todas las clases poseedoras, en el campo y entre los pequeños burgueses; G. Lefebvre compara justamente este pánico a los grandes miedos de la Revolución francesa: nace del "atropamiento eventual" de los elementos más pobres de la población, por la doble influencia de la crisis económica y de una provocación directa (el cierre de los talleres nacionales). La alta burguesía siente menos este gran miedo de lo que lo explota; o más bien, se forman en seguida en ella grupos de presión para gobernarla por el extero-condicionamiento [1]. En

1 "Siempre había yo creído que no había que esperar que se

la Asamblea, Marrast, Pelet, Falloux, etc., se convierten en instrumentos suyos. Pero a partir de ahí, y en un movimiento de pánico orientado (extero-condicionado) la guardia nacional de provincia marcha sobre París. El 15 de mayo ha aterrorizado. Después de la provocación, los guardias nacionales de Amiens, de Pontoise, de Senlis, de Rambouillet, de Versalles, de Melun, de Meaux, acampan en la ciudad. Lucharán y seguirán la ocupación después de la derrota. Otros, como los voluntarios de Coutances, llegarán al final de la batalla. No parece que los burgueses mostraran mucha combatividad. Más bien soltaban su rabia contra los prisioneros, a los que mataban sin disgusto. Pero en el terreno de la represión eran superados por los guardias móviles, ese *lumpen proletariat* enrolado contra la población de París. De manera que la actitud de la burguesía (de la alta burguesía que manejaba a la pequeña) es ambivalente históricamente: es a la vez encarnizamiento (conocimiento lúcido de la necesidad de aplastar a las fuerzas populares y de comprometer a los republicanos, elección de la hora, provocación deliberada, ferocidad de la represión) y la cobardía maniobrada (pánico explotado). Más tarde, los hijos de esta burguesía nunca *decidieron* exactamente el sentido de esta guerra civil. Pero lo que aquí nos importa es que el pánico —propagado en serialidad— llega a una determinación del Otro: la acción de la provincia es fuga hacia adelante, pero, en tanto que Otros, compromete a todos los Otros, es decir, a todos los guardias nacionales que no han partido y que son, allá, *esos otros guardias que luchan*; determina en cada uno prácticas de violencia en general estrictamente verbales que son *aquí* en tanto que Otras la realidad de esta opresión que se produce *allá* y por *Otros* como combate seguido de matanza. La reacción individual del proletariado reinteriorizará esta unidad de alteridad; adoptará todas las precauciones (represivas) para que los disturbios de su fábrica no aparezcan como la realidad *aquí* de la insurrección de los Otros.

arreglase por grados y en paz el movimiento de la Revolución de Febrero y que sólo se detendría repentinamente con una gran batalla que se sostuviese en París. Lo dije después del 24 de febrero; lo que entonces vi me persuadió de que no sólo esta batalla era inevitable, sino de que estaba cerca el momento, y que era de desearse que se aprovechase la primera ocasión para llevarla a cabo". (Alexis de Tocqueville).

Está triplemente unido a la *praxis* opresiva: en tanto que la acción del gobierno y de las tropas lo produce aquí, a distancia, en la *impotencia-valor* de *fin que se tiene que defender*. Y al ser aquí el *fin* la propiedad privada como interés general del capitalismo, esta acción define al propietario por un sistema pasivo del tipo "derecho-deber": la acción del soberano reactualiza la definición del propietario como *individuo común*. Pero este ser-común le es conferido por un grupo soberano que lo considera en una operación sintética (totalizando a los que defiende en el movimiento práctico que totaliza a los que oprime) y no por una real disolución de la serialidad. Segunda unión: es la circulación pánica del Otro; por ella, a decir verdad, no se une, en una diferenciación recíprocamente concebida y realizada, a los asesinos de París: *es* asesino. No porque apruebe las matanzas o ni siquiera porque las conozca: aún no han llegado las noticias de París. Sino porque *las hace*. No se ha ido a París, pero esta abstención es accidental (distancia, dificultades de comunicación, razones personales); sin embargo, ha llegado como Otro: aquí, tiene miedo; *allí*, en la persona de otro cualquiera, está orgulloso del valor burgués. Esta identidad en la alteridad —lo hemos descrito más arriba— se prosigue en toda circunstancia a través de los acontecimientos aún ignorados. Mañana sabrá que ha matado. Esta marca pasiva que recibe de su Ser-Otro es precisamente lo que se ha tratado de definir vanamente bajo el nombre de responsabilidad colectiva. Se ve que es la impotencia y la identificación inerte con el criminal. Su ser no descansa más que sobre la ausencia de una negación: si tratase de reagrupar a los burgueses demócratas para protestar contra las matanzas, para oponerse a las medidas represivas, escaparía a esta calificación pasiva. Pero hemos dicho que no se puede interpretar o explicar por una negación de exterioridad como esta pura ausencia (significación que se revela para el historiador). En verdad, esta identidad-alteridad es plenitud opaca. Y como su *Ser-Otro*, aquí, se confunde con su *ser-de-clase*, es la clase como colectivo de opresión la que se produce en él como *ser-opresor*. Ahora bien, esta *producción* se hace a través de un acontecimiento histórico: le marca como una temporalización irreversible, *le hace otro* como actividad pasiva. Y esto nos lleva a la tercera unión: a través de la serie, está unido a los grupos

de presión, es decir, que *hace su política a largo plazo* a través del acto pánico que ejecuta allá como Otro y la opresión organizada que empieza aquí en su fábrica. Esta política, poco importa —según el punto de vista formal que nos ocupa— que la presente, la adivine, la conozca. De todas formas, *está hecha*. Lo que cuenta mucho más es que define rigurosamente el estatuto de clase —en tanto que las matanzas pánicas revelan la opresión en el caos— y que recibe este estatuto en la medida en que en tanto que Otro es su medio o su agente pasivo. La definición de clase por los grupos (por la utilización que hacen de la serialidad condicionada) se vuelve el sentido de la represión ejercida en París. Ahora bien, el sentido de la represión vivida como Ser-Otro (ser-de-clase) será la superación concertada y la utilización de la serialidad para una *praxis* de clase por un agrupamiento organizado (o una multiplicidad de grupos que mantengan relaciones definidas). Cada uno vive así su estatuto práctico-inerte como ser-superado por una *praxis* común; e inversamente, esta *praxis*, que *de hecho* no es *su praxis* y sólo la supera en la medida en que es herramienta manejada por el grupo, *se infecta* porque la produce pasivamente (como el instrumento produce la operación por el uso que de él hace el trabajador), o si se quiere porque es mediación pasiva entre una acción disimulada (acción común y otra) y sus efectos; se infecta de la inercia instrumental, es en la unidad sin equilibrio de una tensión entre contradicciones, una *praxis* que es su ser, e inversamente. Conocemos muy bien esta *praxis*, hoy: concuerdan documentos y testimonios. Los insurgentes fueron provocados por el cierre de los talleres nacionales. Estos tenían el objetivo inmediato de dar trabajo y pan a los obreros. Pero, a partir de ahí, Louis Blanc había definido prudentemente objetivos sociales más alejados: era un primer paso hacia la organización del trabajo, hacia una sociedad que se considerase como responsable de sus desocupados dándoles una ayuda sistemática; Louis Blanc había ido aún un poco más lejos prometiendo que el Estado cooperaría con las asociaciones obreras de producción. Ninguna de estas medidas es socialista; por el contrario, suponen el proceso capitalista y es en una sociedad burguesa donde cobran significación; con la perspectiva de una sociedad socialista, la ayuda del Estado a los desocupados ya no tiene razón de ser (según

la utopía que quiere que la desocupación sea necesariamente suprimida) o es una necesidad tan cegadora que no puede ser el objeto de una promesa particular; de la misma manera, la ayuda del Estado a las asociaciones de producción —según el punto de vista esquemático y abstracto del socialismo utópico— es un truismo o una promesa absurda; en efecto, depende del socialismo *soñado*: ¿se trata de una inmensa asociación de asociaciones? Pero en este caso (es el sueño anarquista) el Estado ha desaparecido. Y si no ha desaparecido *del todo*, si sólo está en vías de regresión, entonces no tiene precisamente más función que realizar su propia liquidación reforzando los poderes y las libertades de las libres asociaciones productoras. Pero, por el contrario, si se estima necesario que el proletariado ejerza su dictadura a través de un aparato de Estado durante un tiempo más o menos largo, y si ante todo se pretende reorganizar la economía con una acción centralizada, entonces podría ocurrir que las cooperativas y las asociaciones autónomas de productores fuesen juzgadas incompatibles con la reorganización en curso. En verdad estos objetivos pretendidos socialistas eran simplemente *sociales*; la idea profunda de Louis Blanc, en tanto que se expresaba en estas declaraciones, era la de una sociedad burguesa que "integraría" a su proletariado reconociendo deberes con respecto a él y que, en esta misma medida, transformaría los riesgos de Revolución en perspectivas de evolución indefinida.

El sabotaje sistemático y la liquidación de los talleres nacionales provocan directamente la insurrección descontada. Se conoce el motivo inmediato y concreto: "¡Trabajo o pan!" En un nivel más abstracto pero real, la provocación había rebelado a los obreros calificados (numerosos en los talleres) porque los trabajos a los cuales se les quería afectar en provincias hubieran tenido el mismo resultado que una descalificación sistemática. También es verdad que esta multitud insurreccional, según se organizaba, iba viendo un objetivo más general, más lejano y —en el momento del combate— más abstracto. En la alcaldía del distrito VIII, que se vuelve su cuartel general, los sublevados piden que se alejen las tropas de París y "la asociación libre del trabajo ayudada por el Estado". Era —ni más ni menos— lo que había prometido Louis Blanc. Mirándolo bien, como contrapartida de la creación de un sector de economía cooperativa en el campo económico del capitalismo, era aceptar someterse —inconscientemente— en tanto que clase trabajadora a la autoridad y al control minucioso del Estado dispensador de capitales. El socialismo quedaba detenido por la socialidad de la República. Una burguesía que hubiera querido limitar los gastos, comprometer al proletariado por las vías de una interminable evolución controlada, *podía correr el riesgo de negociar*. Pero es aquí donde intervienen los grupos de presión. Se han descrito cien veces sus extrañas relaciones (los notables privados del privilegio censatario contra la pequeña burguesía; los fabricantes contra los banqueros que reinaban bajo Luis Felipe y contra el proletariado que han movilizado; la pequeña burguesía haciéndose, por locura, la ejecutante de las tareas bajas, a través de ciertas colusiones bastante precisas de las que tenemos pruebas y cuyo estudio más profundo permitiría quizá que se encontrasen las circunstancias exactas). Lo esencial es que definen inmediatamente las negociaciones como el peor de los crímenes; es la traición que en cualquier caso no pueden aceptar los propietarios sin renunciar al mismo tiempo al derecho de propiedad. Sabemos hoy que eso es falso y que la evolución histórica ha realizado en su mayor parte los deseos de Louis Blanc sin que la estructura capitalista haya sido modificada (ni siquiera por las nacionalizaciones). La evolución de la propiedad tuvo —a partir de la segunda revolución industrial— causas muy distintas, como es sabido. Y la alta burguesía que encarnan esos otros grupos en su soberanía, desde 1848, no lo ignoraba. *Sabía*, por el contrario, que buscando la batalla, creaba irreversiblemente un universo nuevo y radicalmente violento. El texto de Tocqueville muestra sin embargo que sus "expertos" preferían la batalla antes que la negociación. Basta con leer el libro de Guillermin sobre el *Golpe del 2 de diciembre* para hacer una amplia siega de textos análogos: los grupos determinan así la posición de la burguesía como clase (y en consecuencia de acuerdos particulares sobre la base de intereses diferentes) y la hacen *radicalmente negativa*. Lo que niegan *a priori* es la *socialidad* en todas sus formas; la idea paternalista de la mistificación memorable que cien años más tarde se llamará colaboración de las clases ni siquiera les parece concebible, ni tampoco la de una comunidad que (con

un régimen burgués por lo demás) se juzgara responsable de sus miembros. Lo que ellos condenaban de los talleres nacionales era sobre todo la idea de que el Estado liberal pudiese preocuparse por al miseria y por los desocupados. La miseria, como hecho económico, no concierne a nadie si no es al miserable mismo y al cura que recoge para él donaciones *generosas*. El único lazo posible entre los patronos y los obreros es el contrato de trabajo que tiene que ser respetado por una y otra parte pero que, en sí mismo, es la negación radical de las relaciones humanas. Y ya que las crisis económicas representan, para el liberalismo, un proceso de reequilibrio automático de los intercambios; ya que por otra parte es normal que ese proceso benéfico (en el nivel de la sociedad entera) se exprese por la miseria y la muerte para muchos obreros; ya que finalmente esta miseria y esta mortalidad acrecentada tienen que llevar a las masas a una exasperación que se expresará, en determinadas circunstancias, por la rebelión armada, los grupos de presión definen la única acción posible del gobierno y de las clases dominantes contra la miseria: una represión feroz que permita a las leyes de hierro terminar su obra y favorecer a los supervivientes aumentando su valor de mercancía y suprimiendo la falta de trabajo al mismo tiempo que a los desocupados. El papel de las fuerzas del orden está rigurosamente definido: está *con* la miseria, que es el aspecto negativo del reequilibrio, y *contra* los miserables, que tienen que ser seleccionados por el hambre, si se resignan, y, si se rebelan, por las matanzas controladas. Lo que defiende la burguesía no es ni siquiera la propiedad capitalista, es el liberalismo; y así los grupos definen con toda exactitud el papel del Estado: no-intervención en cuanto concierne a las operaciones económicas de la clase dominante, intervencionismo represivo y permanente contra la clase obrera. Este intervencionismo será prácticamente invisible en período de equilibrio y si el nivel de vida sigue siendo constante (es por lo menos lo que se supone); se manifestará en todo su rigor cuando sean necesarios determinados "reajustes numéricos" de la población obrera. En una palabra, los grupos definen la intransigencia de la burguesía francesa; la economía capitalista exige, según pretenden, que el proletariado esté enteramente entregado a las leyes económicas y que no sea considerado ningún intento para

atenuar su rigor. De hecho, *se conforman*: incluso entonces la economía capitalista tomada como puro proceso práctico-inerte no exige eso totalmente; lo exige simplemente en tanto que suscita en la serialidad burguesa grupos de acción extremistas que definen y *radicalizan* la posición de clase. Sin ellos, ésta se mantendría condicionada por el acontecimiento económico y social, como toda serie, y su intransigencia se manifestaría únicamente como señal de alarma. Dicho de otra manera, *la clase como proceso práctico-inerte de explotación*, aunque se haya dado gobierno e instituciones (precisamente porque uno y otras se pueden proponer para sí y desempeñarse parcialmente contra ella), corre el riesgo de sufrir las consecuencias de su actividad pasiva como un destino (y, eventualmente, en el caso en que la relación de fuerzas tendiera a invertirse, como una sentencia dictada contra ella por la clase explotada), si unos grupos de presión, *por lo demás variables*, naciendo a la vez de las tensiones internas y de las contradicciones con las otras clases, no definiesen en acuerdos perpetuamente puestos en tela de juicio una *praxis común y sistemática de opresión* y no se encargasen, en la diferenciación recíproca de las tareas, de realizarla *a la vez* por un control económico, social y político del aparato ejecutivo y de la Asamblea, por provocaciones (a través de la acción del gobierno) que susciten reacciones violentas y más o menos concertadas en las clases explotadas y por la utilización sistemática de los pánicos u otros procesos seriales causados en su propia clase y en las clases aliadas para estrechar su control sobre el ejecutivo y para apoyar la acción del gobierno con una acción directa.

Eso, *el Otro*, el patrono de provincias, lo sabe o no lo sabe, lo reconsidera en su "pensamiento político" o no lo reconsidera. De todas formas, su diario no habla de ello. Pero *de todas maneras*, en tanto que se ha vuelto instrumento de la *praxis* del grupo, es decir, en tanto que *de hecho* ha combatido en París a obreros que pedían pan o que les ha condenado con sus palabras haciéndose así *asesino*; en tanto que ha propalado como Otro las calumnias forjadas en París sobre la crueldad de los insurgentes, o en tanto que ha *recibido* ya y *repetido* por todas partes la idea mil veces susurrada antes del 48 pero bruscamente lanzada por Falloux en la tribuna de la Asamblea, por lo menos una semana antes de la insurrección: "El

obrero es *perezoso*. Los talleres no han tenido éxito porque no podían tenerlo, dada la *vagancia* de los obreros". En una palabra, en tanto que dio a esta nueva calificación del contrahombre, libre para el Mal, toda la difusión de que era capaz, entrevé (o descifra claramente según su inteligencia y su importancia económica y política en su provincia) la *praxis* de los grupos como su *ser-práctico* de clase, descubre como un más-allá de sus actos y como su sentido de clase, como el sello de su alteridad inerte, la negación radical del proletariado como necesidad radical para que su libre actividad de fabricante se prosiga y para que enriquezca a la sociedad burguesa con sus productos en el marco del capitalismo de acumulación. Hay, pues, una significación que vuelve sobre él desde el porvenir y que en adelante va a constituir el sentido de todas sus operaciones: haga lo que haga, *tiene* que reprimir; el proletariado es el Mal y la clase burguesa no puede perderse pactando con él. Este burgués, en su *praxis* libre y orgánica de jefe de industria, reactualizará indefinidamente como inercia abstracta y límite insuperable pero sufrida de su propia actividad, el radicalismo de los grupos. Esta actividad que le ha maniobrado por extero-condicionamiento, ahora la aprehende como deber inerte de clase: la opresión como práctica individual que realiza cada día encuentra en suma su límite pasivo pero siempre presente en la posibilidad permanente de que la opresión no se manifieste, con motivo de nuevos disturbios, como necesidad social de verter sangre. En cierta forma, las jornadas de Junio le presentan la exterminación como la verdad social de sus prácticas de opresión. Despedir a obreros porque se cierra un taller es un acto soberano que actualiza sin palabras el derecho fundamental de matar. Sin duda el obrero, como Marx dice, es el secreto de la sociedad burguesa; pero, en Francia, en 1848, el burgués se constituye ante todo como el secreto del obrero; llega a sus asalariados como su necesidad de vivir la imposibilidad de vivir. O, si se quiere, como su imposibilidad de luchar contra la miseria sin correr el riesgo de ser exterminado por orden suya. Por eso mismo, el patrono tiene que relegar enteramente al proletariado a lo anti-humano, o aceptar que el proletariado le relegue a él. El patrono se ha vuelto asesino, luego el obrero es criminal.

Se ve que después de 1848 el patrono encuentra que es el

extraño producto de su matanza, de la que es colectivamente responsable sin haberla cometido. Sin duda, antes de la Revolución de Febrero era ya patrono, explotador y opresor; pero una especie de surgimiento común —iniciación, nuevo nacimiento— lo ha producido en la irreversabilidad como miembro activo de un grupo de asesinos. Ahora bien, los asesinos han existido pero no el grupo (que si no sería la clase entera). Aprehende, pues, su historicidad como una diferenciación brusca que le habría producido y diferenciado a partir de una unidad sintética perfectamente ilusoria (es decir, a partir del acontecimiento como *unidad* de la opresión-represiva). Su ser-de-clase se vuelve histórico y es la iniciación por el asesinato. Esta iniciación se hace en tres direcciones diferentes: es el objetivo absoluto del soberano; en tanto que tal su ser-de-clase es un ser de derecho, pero ese derecho pasivo es el de un objeto; es este Otro ambiguo, loco de miedo y ávido de sangre que no ha *vivido* nunca en toda su locura homicida pero que encuentra en todos los Otros como los Otros le encuentran en él; con otras palabras, es *el* burgués en tanto que éste se define como *el* vencedor de Junio (y *el* cobarde y *el* asesino). Finalmente, como instrumento maniobrado, ve justo más allá de él su verdad particular como verdad viva de sus relaciones con sus obreros; esta relación fundamental opresiva encuentra su fundamento en la sangre vertida; es una relación de lucha; necesariamente, implica la reciprocidad de odio. Y el odio del opresor dicta sentencia contra el oprimido: lo que se vuelve el límite extremo de la tensión es la posibilidad de matar o de ser matado. Hay, pues, que explicar las relaciones de los capitalistas franceses y de los obreros durante la segunda mitad del siglo, no sólo por el proceso del capital y por la explotación, sino por la imposibilidad histórica para los unos y para los otros de volverse atrás y de borrar las matanzas, luego como una determinación rigurosa de los futuros combates: si los disturbios sociales vuelven a aparecer, tomarán de nuevo la forma de la guerra civil y de los conflictos sangrientos.

Son esas estructuras fundadas en esta situación lo que hereda la segunda generación de patronos. El pasado superado de sus padres, su ser-de-clase hecho e irreversible, se vuelve para él *comienzo a priori* al cual está unido (volveremos sobre ello) por un lazo ambivalente (interioridad-exterioridad): no

es *su* comienzo, es el comienzo de su clase; esta negación permite un retroceso reflexivo de cada uno con respecto a su ser-de-clase (ya que existe una separación entre este ser como determinación diacrónica y el mismo como determinación sincrónica). Pero la reflexión supone la identidad de lo reflejado y de lo reflejante, tanto cuando se trata de la clase como del grupo o del individuo. Es *lo contrario* de la división real (por ejemplo, tal y como se manifiesta en la reproducción de los protozoarios); en efecto, hay que considerarla como una *praxis* de interioridad que trata de reproducir una *fisiparidad limitada* para controlar mejor los hechos de integración o de totalización. La reflexión nunca da lo reflejado al que refleja sino como el casi-objeto *que es*. El nuevo patrono, a quien su memoria, el adiestramiento social y la experiencia cotidiana —sobre la base de intereses que lo definían antes de su nacimiento y con la perspectiva de un proceso que ha empezado antes que él, terminará después que él y le señala *hoy* su lugar en función del movimiento general— le han dotado de un ser-de-clase insuperable, por interiorización de la exterioridad, se encuentra provocado por la contradicción de la temporalidad tomando una distancia abstracta con respecto de este casi-objeto que es él para sí mismo en tanto que sí mismo. Pero el fin de la operación total es liquidar esta contradicción: el ser-de-clase como generalidad no temporal (es decir, como inercia sin determinación de temporalidad) *tiene* que ser idéntico al ser-de-clase como urgencia aparecida irreversiblemente a través del comportamiento-destino de los padres. La reflexión es *el medio* de unificar; pero al mismo tiempo es la *praxis* unificadora; por ella el libre organismo práctico se hace mediación entre el ser-de-clase sincrónico y el ser-de-clase diacrónico con la perspectiva de una totalización. Esto basta para llevar a cabo un arreglo sintético del ser pasado como objetivo sagrado, pánico represivo y verdad en uso, bajo el control del ser-de-clase inerte y a-temporalizado, es decir, como esquema ontológico abstracto. Esta síntesis es naturalmente mítica en la medida en que el acontecimiento se vuelve arquetípico y en que la temporalidad y el mal están introducidos por el obrero en la tranquila eternidad del paraíso burgués. Pero, según el punto de vista que nos ocupa, realiza un cambio interno importante: la totalización reflexiva no se señala por un *conocimiento* de la clase— ya que ésta es casi-objeto—, sino que realiza los esquemas generales de una *comprensión situada*; las relaciones precedentemente expuestas, *opresión* (historicidad, *praxis*) y *explotación* (proceso), lucha a muerte de los asesinos y de los asesinados (en la perspectiva siempre posible de una inversión en la relación), radicalismo negativo como imposibilidad asumida de tolerar el menor cambio de régimen, se vuelven direcciones de la comprensión. Representaban en el padre tres niveles directos e irreductibles de realidad: se vuelven en el hijo indicaciones operatorias que, en cualquier situación, siguen siendo *complementarias*: simplemente porque toda reinteriorización sintética y práctica de una pluralidad práctico-inerte tiene siempre por efecto disolver la multiplicidad real en beneficio de una multiplicidad negada y organizada. Dicho de otra manera, toda *praxis* social —ya tenga su origen en una empresa, ya en un grupo, ya en un partido— será comprendida no en su pura dialéctica práctica sino a través de estas determinaciones particulares que la calificarán y la descifrarán en su unidad pluridimensional; comprender es aquí *apreciar una acción pública en relación* con la necesidad absoluta para la clase de no ceder nunca (no más en *este* abandono de *tal particular* que en un repliegue general) y en el pasado irreversible que en cada instante corre el riesgo de engendrar para la clase dominante un porvenir de muerte, en tanto que estas dos condiciones práctico-inertes necesitan una *praxis* de opresión permanente (la constitución de grupos de presión, la manumisión sobre el soberano, la opresión como *praxis* social apoyada en las fuerzas de opresión pública). La matanza reinteriorizada toma, pues, la significación sintética que no tenía en la generación que la hizo; los grupos de presión espontáneamente constituídos en tiempos de los padres se vuelven una práctica exigida por la situación en la reflexión de los hijos; y la negativa absoluta a retroceder, como verdad en uso descubierta por los padres a través de su acción, es asumida por los hijos como un doble límite inerte, es decir, como imposibilidad y como juramento. No es desde luego este acto individual de reflexión el que constituye o el que podría constituir total o parcialmente la clase de opresión como un grupo. Se trata, en efecto, de operaciones solitarias que se temporalizan a través de la relación de cada heredero con la fábrica. Y

cuando algo transluce, cuando su pensamiento práctico les vuelve por los *mass-media*, por un artículo de periódico, etc., es siempre como *pensamiento-otro*, es decir, como enajenado en la fuga infinita de la recurrencia. Y en cuanto al juramento, como imposibilidad asumida de replegarse, en verdad no está *realmente hecho*, ya que la estructura de la fe jurada implica el grupo y la reciprocidad mediada; digamos más bien que la imposibilidad colectiva de clase asumida por cada uno como feroz negativa de recular o de ceder se constituye como inercia casi juramentada. El juramento no se le ha hecho a nadie, pero la estructura casi juramentada aparece aquí porque la libertad individual, interiorizando su límite colectivo, parece ser, como en la fe jurada, la fuente de su propia inercia negativa. Pero en cierta forma, la alteridad está reforzada; ya que toda concesión puede empezar una evolución fatal, cada uno está en peligro en el Otro; sabrá con furor que tal patrono (en otra industria, en otra localidad) ha cedido sobre un punto a las reivindicaciones de sus obreros. E, inversamente, se niega *también* en tanto que Otro y porque la suerte de los Otros está amenazada en su persona y por su *praxis*. El burgués (o el fabricante) se vuelve la razón de la serie, es decir, el Otro actuando en otro lugar.

Sin embargo, ha tenido lugar una especie de integración: la burguesía ha tomado conciencia de sí como de una clase. Entendamos con esto que la clase es precisamente el Ser-Otro y que la *praxis* de cada Otro, por los límites que asume y pretende darse, la manifiesta y la realiza para él como la significación-exigencia de todo lo que emprende y como una norma para juzgar lo que hace cada Otro. Y aún más, la clase como límite y norma de cada *praxis* se vuelve ella misma la inteligibilidad cristalizada de toda acción económica y social, bajo la forma de *praxis total* (reinteriorización simultánea por cada uno de la irreversibilidad del pasado y de la verdad en uso que se vuelve el objetivo que tiene que alcanzarse por la mediación de cada práctica real y presente). Lo que significa que cada capitalista tiene una comprensión singular y práctica de toda operación (de sí mismo y del Otro) a partir de la opresión como historicidad (pasado-porvenir) y de la explotación como proceso (presente y previsión de los sucesivos presentes). Así, haga lo que hiciere el otro fabricante, *éste*

tiene su inmediata inteligencia, ya que *el Otro también* actúa en el marco de la insuperable negativa de ceder: le *hace justicia* y si la acción del Otro realiza en su particularidad la *praxis* opresiva que la Historia hace necesaria, la reconoce, *es la suya allá*. En este nivel, claro está, la *praxis* opresiva se realiza en su particularidad con diversas formas y con diferentes conductas; sigue siendo la significación de los comportamientos individuales en tanto que se realizan en el medio de la alteridad (reparto de los puestos de gasto, elección del habitat, del vestir, de las relaciones "mundanas", estilo de vida). La burguesía de la segunda mitad del siglo adopta ante la vida una actitud de puritanismo laico cuyo significado es inmediatamente opresivo: la *distinción*. El distinguido es objeto de una *elección* (de los superiores): es el individuo reclutado por cooptación de clase (o mantenido en su clase por permanente reconocimiento). Pero no ha *nacido* (aunque sea burgués, hijo de burgués). Ahora bien, la naturaleza y la sangre confieren sus privilegios a la aristocracia. En el mundo capitalista y "democrático", por el contrario, es la Naturaleza la que representa la universalidad, por lo que, a primera vista, el obrero es un hombre como el burgués. La distinción es antinaturaleza: el burgués es *distinguido* porque ha suprimido las necesidades en él. Y en verdad las suprime a la vez saciándose con ellas y escondiéndolas (y a veces mostrando cierto ascetismo): ejerce una dictadura sobre el cuerpo en nombre de la no-necesidad; o, con otras palabras, una dictadura de la cultura sobre la Naturaleza. Su vestimenta es *obligación* (corset, cuellos y pecheras almidonados, chistera, etc.); muestra su *sobriedad* (algunas muchachas cenan por adelantado cuando las invitan a cenar, para ayunar en público), su mujer no esconde su *frigidez*. La violencia constantemente ejercida sobre el cuerpo (real o ficticia, según los individuos, pero lo esencial es que sea pública) trata de aplastarlo y de negarlo en tanto que es universalidad, es decir, por las leyes biológicas que rigen su desarrollo y sobre todo por las necesidades que le caracterizan, presencia en el opresor del oprimido en persona. El patrono se *distingue* de los obreros porque ha realizado su libertad en relación con las necesidades; y esta libertad como posibilidad real de cumplirlas a su gusto no es lo que piensa mostrar públicamente; la disimula con otro poder que, de hecho, se fun-

damenta en ella: el pretendido poder de *negar* esas necesidades [1]. Ahora bien, esta *praxis* es opresiva; por ella afirman los burgueses su Ser-Otro en relación con los explotados; son los que se definen por los actos y el pensamiento, los que son cultura sin naturaleza; la distinción es la preciosidad burguesa. Y la preciosidad siempre ha sido un conjunto de prácticas destinadas en determinados medios a fundar sobre una cualidad exquisita de sus miembros las prerrogativas discutidas de la clase dominante. Luego el constreñimiento que cada uno ejerce o pretende ejercer sobre sí mismo es como una justificación del que ejerce sobre sus asalariados ("tan duro para sí mismo como para los Otros"); si castiga la carne y la necesidad de su propio cuerpo, tiene el derecho de reclamar y de imponer las mismas prácticas a los trabajadores. En fin, más directa y profundamente, es el acto mismo de la opresión el que se repite aquí con todas sus significaciones: es al obrero a quien oprime como clase universal que destruye en sí mismo, u oculta tras particularidades *artificialmente* realizadas, es la represión de la rebelión obrera contra el cansancio, el frío y el hambre como rebeliones *de ese cuerpo*.

Ahora bien, lo que nos importa aquí no es tanto la descripción de ese estilo de vida y su historia (pasaje, con el crecimiento del capital acumulativo, del puritanismo utilitario al humanismo puritano) como su omnipresencia en la alta burguesía (y en las capas superiores de la clase media) en los alrededores de 1880.

¿Cómo concebir el ser y el modo de aparición de esta práctica? ¿Cómo establecer la relación de la distinción como actitud pública con su significación (opresión libremente ejercida por el opresor contra sí mismo en tanto que fundamenta así la opresión del obrero por el empleador en la opresión de la naturaleza por la cultura)? ¿Somos nosotros quienes *deducimos* esta significación *hoy* a través de una totalización diacrónica del siglo pasado? ¿O son los "distinguidos" mismos los que la aprehenden como el más-allá común de sus prácticas particulares? En el nivel del heredero la respuesta a las dos preguntas no ofrece ninguna dificultad. En primer lugar, la distinción es a la vez *praxis* individual y serialidad. *Praxis* individual enajenándose en la serialidad. E inversamente, actualización de lo serial por un invento singular de cada individuo. La distinción de tal individuo, en efecto, no puede existir sino por y para el Otro; se trata de una representación pública (que por entonces iba acompañada frecuentemente por una higiene íntima muy descuidada) y cada uno se hace distinguir por hombres distinguidos (esta representación, en efecto, no estaba destinada a los oprimidos). Pero la reciprocidad es reciprocidad de fuga, ya que la distinción nunca llega de mí solo al Otro solo (ni inversamente), sino que son siempre los Otros, de mí en tanto que Otro y de mi vecino como distinguido por los Otros, de quienes llega a cada uno por el Otro. Y cada uno, finalmente, está distinguido en otro lugar por la distinción del Otro. Los modos aquí sólo son "exterocondicionamientos" que permiten realizar la distinción mínima como conformidad serial de determinados esquemas prefabricados. Lo que importaba, a decir verdad, si se quería tratar de hacer un estudio histórico de la distinción, era mostrar ante todo su fuente en las operaciones individuales de determinados *herederos* sobre la base, precisamente, de las condiciones materiales constituidas por la evolución del capital en períodos de acumulación y de las transformaciones hechas en la clase, por ser el ser-de-clase un ser-heredado. Según este punto de vista, uniría con gusto la distinción con el crecimiento de la riqueza social (es decir, burguesa), que permite que la clase dominante multiplique las profesiones improductivas y que realice una liberación económica del fabricante (permitiéndole elegir entre puestos de gastos cada vez más numerosos). Pero sobre todo veo inmediatamente la práctica inventada por el heredero que al mismo tiempo quiere afirmar contra las clases explotadas su derecho a la herencia y a negar a las antiguas clases dominadoras su pretendido derecho de sangre. En realidad, el heredero no puede presumir ni de sangre (no ha *nacido*) ni de mérito (si no, ¿por qué no pre-

[1] No pretendo que todo fuese comedia en la *distinción* (estilo de vida burgués en la segunda mitad del siglo XIX); es posible, en efecto, que algunos patronos hayan practicado realmente un puritanismo humanista y que sólo hayan consentido en la satisfacción mínima de sus necesidades. Sólo quiero observar que el problema del ascetismo y de la regla no puede existir sino sobre la base de una situación económica que asegure amplia y permanentemente la satisfacción de estas necesidades. El asceta es un hombre lo bastante rico como para hacerse el pobre por su propia voluntad.

feriría la sociedad a tal o cual politécnico?); su derecho tiene que ser un mérito que sea nacimiento y un nacimiento que sea mérito, esto es, un mérito no adquirido que justifique su mantenimiento por la clase en el puesto de mando de su padre. Pero tiene que encontrar este mérito inmediato que le distingue en una situación histórica en la que el ser-de-clase se haya vuelto lo que era: la opresión sistemática, justificada por la opresión y la exterminación anteriores y proponiéndose como único medio de conservar la explotación como proceso práctico-inerte. Por lo demás, los herederos no están tan lejos del utilitarismo burgués, esa pretendida moral que descansaba simplemente en la necesidad de invertir la mayor parte posible de los beneficios en máquinas. La dureza de sus padres está aún en sus costumbres, aunque tengan la posibilidad real de vivir mejor. La libre *praxis* individual de distinción se aprehende en seguida en su movimiento: esta nueva libertad (libertad para el propietario de aumentar sus gastos improductivos) fundamentará, sencillamente, la libre reasunción de la austeridad paterna. Esta austeridad, cuando vivía el padre o el abuelo, era un *medio* necesario; reasumida sin necesidad económica es un *mérito*, pero, al mismo tiempo, se recoge y se reactualiza como una naturaleza-contra-la-naturaleza, como una *exis* familiar que se transforma en *praxis*. Y este constreñimiento sobre sí se vuelve inmediatamente constreñimiento sobre los asalariados: el nivel de vida que se impone el patrono es el umbral infranqueable; de todas formas es él el que define los diferentes niveles de vida en los diferentes escalones de los salarios. Se trata, pues, *de un invento individual*, de una libre práctica; de hecho, la situación lo esboza, lo exige; basta con superar lo dado para llegar a la austeridad auto-represiva; y finalmente todo se invierte: es esta libre austeridad la que fundará los derechos de propiedad de los padres; han trabajado constreñidos para que los hijos adopten libremente el humanismo puritano. Por la distinción, el heredero justifica la herencia. Esta práctica tan simple, tan solicitada, importa poco aquí que esté generalizada a partir de algunos señores ejemplares de la burguesía o a partir de innumerables inventos locales. Sólo lo pueden enseñar la Historia y la experiencia histórica. Lo que cuenta es que la *praxis* está enajenada en seguida. La *distinción* como razón serial se vuelve la dictadura

del otro. Antes era *mi* opresión sobre *mi* propio cuerpo; se vuelve la opresión sobre mi cuerpo de todos los Otros. El libre invento se cristaliza en *cant* en cuanto la imitación lo propaga y lo serializa. La distinción se vuelve en cada uno el derecho de heredar que tiene la clase. Su *praxis* individual trataba de justificar su herencia particular. Pero la justificación ponía en tela de juicio a la clase entera, ya que es a ella a quien el heredero muestra sus títulos. Como consecuencia, es la clase entera como justificación de cada uno por todos los Otros la que reclama ser, con un pasaje al infinito (ya operado por cada heredero cuando se quiere hacer consagrar) su propia justificación como generación heredera. O, si se prefiere, la justificación de cada uno por todos plantea la cuestión de la justificación de todos; pero esta justificación no es totalizadora: por definición hace del Otro transfinito (*el* burgués heredero) el fin de la justificación serializada.

Podemos plantear nuestra segunda pregunta a partir de aquí, la que nos interesa particularmente: cuando la distinción se ha vuelto práctico-inerte, cuando se vuelve en cada uno límite inerte de su *praxis* cotidiana, cuando es el índice de su dependencia serial, el individuo distinguido capta aún su significación social como una determinación de lo que era, en su padre, la verdad de uso. ¿Puede descifrar lo que no es realmente más que una operación individual que se enajena en la recurrencia como la acción unitaria de su clase considerada como agrupamiento práctico? No cabe ninguna duda acerca de la respuesta: no sólo puede sino que ni siquiera tiene el medio de impedírselo. La práctica totalizadora de los grupos de presión, reasumida en la reflexión, se vuelve *límite inerte* y *esquema director* de su comprensión; lo que significa que comprende toda práctica de clase —luego toda actividad pasiva serial— a la vez en la fuga de recurrencia (acabamos de verlo) y como táctica de opresión organizada. Su vestir y sus maneras, en tanto que "distinción" impuesta por la alteridad de recurrencia, las tiene que comprender también a partir de esta significación insuperable y cristalizada: la práctica organizada de la clase-totalización; por lo demás, no se trata aquí de una práctica que se exprese directamente por una presión ejercida sobre la clase enemiga: es más bien un hecho de recurrencia de consagración jurídica. Pero en tanto que la unidad práctica de la

clase-totalización, ese límite inerte, le impone aclarar todo por el radicalismo (rechazo inquebrantable que totaliza a una clase-sujeto y a la otra clase como su objeto), cada actitud distinguida (la suya o la de Otro) es captada como negación radical y opresiva de la clase obrera por la clase burguesa. Capta a su clase en cada una como totalizándose en forma de cultura y rechazando de sí misma los cuerpos en el movimiento que mantiene a distancia a los obreros; en cada una descubre y produce esta determinación total: mi cuerpo no es más que uno de mis obreros, cada uno de mis obreros no es más que un cuerpo. Sería fácil, pero perfectamente vano, multiplicar las citas y los documentos; resulta claro con leer cualquier declaración (en la Asamblea, en un periódico, en una reunión de patronos, en la literatura contemporánea) que cada burgués realiza su distinción como fundamento jurídico de la opresión de clase y como táctica interna de radicalización. Simplemente, la diferencia entre la totalización diacrónica y la totalización sincrónica reside aquí en que la primera, situada hoy en una evolución en curso del capitalismo y de las clases, a partir de métodos de combate muy distintos, aprehende el significado de la *exis* distinguida como momento parcial y como privación que no encuentra su verdad más que en el desarrollo ulterior de la lucha; la significación encuentra así una autonomía negativa e inerte; se vuelve mistificación objetiva, antes de encontrar su verdadero lugar en un movimiento que la disuelva; mientras que la totalización sincrónica que, de hecho, no existe aquí y se efectúa por cada uno sobre la base de una falsa unidad pasada (el nuevo nacimiento), se realiza en la acción misma (en cada acción práctica distinguida) sin palabras y sin siquiera ponerse para sí como plenitud positiva y más allá totalizador de cada momento práctico. La extrema seriedad de las ceremonias distinguidas ni siquiera sería comprensible si no considerásemos a cada oficiante como cumpliendo cada gesto a la luz de un más allá sin formular que es la clase que se totaliza como opresión justificada. De hecho, estas ceremonias (salones, comidas por invitación, etc.) no están nunca *producidas* por grupos: se sustituye en ellas la atomización provisional por la recurrencia; baile, recepción, "soirées": otros tantos colectivos. Pero cada otro de los colectivos considera la recurrencia circular de que

forma parte integrante como encarnación provisionalmente serial de la *praxis* de clase como totalización.

El ejemplo de la *distinción* nos permite ir más lejos y definir lo que podría llamarse *espíritu objetivo de clase*, si se toma el cuidado de quitar las resonancias espiritualistas de la palabra *espíritu* para no ver en ella más que un medio de circulación para las significaciones. En efecto, en la medida en que una práctica general como la distinción —*exis* y *praxis* conjuntamente— es *comprendida* por cada uno, en el movimiento mismo que la produce, como momento particular de una acción total (cuya significación como simple más allá *se pone delante de él*), esta acción total existe como más-allá inerte de cada uno y su insuperabilidad aparece en cada uno como común. No imaginemos sin embargo que escape al ser serial: aunque se dé como forma total, no es una determinación inerte la que puede producir una comunidad; es la disolución común de lo serial la que produce las significaciones como unidades reales de la *praxis*. Pero su serialidad no la modifica en su estructura, ya que es simplemente el signo de la totalidad como inerte más allá de toda actividad (libre e individual o pasiva). Y, finalmente, en la superación de la recurrencia, se da como *totalidad otra* de las prácticas de este Otro transfinito que es el burgués. Esta oposición de lo serial y de lo total no tiene más efecto que crear una tensión contradictoria en la unidad de alteridad como doble más allá de todas las referencias. Y, ya que la significación-totalidad sigue siendo insuperable más allá de toda práctica, no es sólo la práctica general (o *exis*) de distinción la que el hombre de distinción le supone, es cada *praxis* singular, cada invento de detalle, cada nuevo encarecimiento (vestimentario u otro). Estas creaciones efímeras o estos acontecimientos rápidos se relacionan por sí mismos con la práctica generalizada y a través de ésta con la totalidad-límite que provee su sentido completo. En este nivel, y según el punto de vista serial, es perfectamente indiferente que la creación haya aparecido aquí o allá, que haya que atribuirla a éste o a aquél, ya que, de todas formas, siempre será *el Otro* quien la habrá hecho *en otro lugar*. Aparecen unas "expresiones", las usa *Otro* cualquiera durante una temporada, en tanto que las ha recibido de los Otros, o más bien —como ya he dicho— no se mueven, son índices de

recurrencia a los cuales se refiere cada Otro; se elige un paseo: no lo elige nadie, se pasea todo el mundo por allí y luego se abandona; está de moda un pintor, un actor, y luego ya no lo está. Cada uno de estos pequeños acontecimientos seriales está, naturalmente, rigurosamente condicionado, bajo su aparente imprecisión. Como están condicionados también el "best seller" o esos personajes que se manifiestan con un acto determinado, alienado en seguida en la serie entera, que son el objeto de un capricho y desaparecen. Lo que importa aquí es que cada una de esas manifestaciones está relacionada por cada uno con la totalidad insuperable, como en el sentido profundo del que es una actualización particular. Y, en cierto sentido, no es falso, ya que los responsables de estos objetos y de estas acciones los han producido en un medio ya polarizado por esta totalidad, que, como ya se sabe, no es más que la clase que se hace negación radical del Otro. Se constituye, pues, como adaptación, en el medio del Otro, de la adaptación a la práctica, una permeabilidad de todos los productos y de todas las manifestaciones a todos los individuos. Naturalmente, el objeto está producido en tanto que otro (en tanto que se trata de prever por el pensamiento serial o de determinar por el extero-condicionamiento el gusto de los Otros) y es comprendido y apreciado en tanto que Otro, porque cada uno lo examina en tanto que gusta a los Otros y para hacerse Otro como ellos. Lo que quiere decir que la estructura de la comprensión como práctica se mantiene incambiada pero que ésta se vuelve *comprensión otra* [1]. Sin embargo, esta *alteridad* es precisamente aquí el ser-

[1] No hay que confundir la comprensión-otra con la comprensión del Otro. Ésta, cuando es directa, comprende al Otro como el mismo. Yo comprendo este acto porque lo hago y lo vuelvo a hacer. Las complicaciones pueden surgir, en particular, cuando se trata de comprender a partir de una situación o de una historia que nos son extrañas. Pero de todas formas, si comprendiendo me hago el Otro es para transformarle en mí mismo. La comprensión otra, por el contrario, es indirecta: no son el objeto o el acto como manifestaciones inmediatas y reales lo que se trata de aprehender; y tampoco son las gestiones reales del *Otro que las comprende* (como puede hacer un profesor que trata de comprender por qué se ha equivocado un alumno). Es la nueva manifestación lo que se quiere comprender; pero se quiere comprender a través de los Otros que la han comprendido y reactualizando su operación de comprensión. De hecho, el movimiento práctico sigue siendo una libre operación pero, en tanto que estoy enajenado en la serie, tiene sus límites por el Otro y no por el objeto.

de-clase; así se comprende *en burgués* tal cuadro o tal libro. Se reafirma así la práctica de clase (más allá inerte) y el objeto comprendido es la mediación concreta entre uno y otro. El resultado no es, *nunca* es la comunicación: no hay nada que comunicar porque la comprensión es idéntica en cada uno. Lo que hay, más bien, es una permeabilidad circular y giratoria de todo acontecimiento de clase para todos, una *solubilidad* de cada "modo" de clase en la clase-substancia. Esta clase-substancia, claro está, no es nada más que la inercia de una negación totalizadora de toda posibilidad de vivir para la otra clase; pero por el solo hecho de que cada acontecimiento (por ejemplo, la influencia creciente de la Iglesia entre Junio de 1848 y el fin de siglo) se produce en el interior de este límite y se radicaliza ahí, hay una especie de tensión propia del acontecimiento burgués: *praxis* o proceso, está vivido, producido, comprendido como yendo hacia un límite que de hecho representa su fuerza interna de afirmación, su eficacia práctica. Y como este acontecimiento está necesariamente en otro lugar y transforma *aquí* en en-otro-lugar si aparece aquí mismo (en tanto que la totalización, cuando es real y práctica, hace un *aquí* de todo acontecimiento local), la totalidad inerte se vuelve —como correlativo del ser-de-serie— la determinación de un medio de circularidad homogénea (que está realmente producida por la circulación de las mercancías, del dinero y de las personas) donde el acontecimiento como índice de radicalización está *producido* por cada uno *en tanto que Otro* en la equivalencia de todo en-otro-lugar con todo aquí (en la disolución de todo aquí en todo en-otro-lugar). *Yo* me hago autor de tal acto cumplido en otro lugar en la medida en que lo reasumo en una superación radicalizadora. En efecto, este tipo de *comprensión-otra* es particular: se hace como superación del hecho comprendido hacia una especie de "conocimiento de tercer género" de ese mismo hecho (de hecho, este conocimiento-espejismo se reduce a la opresión como negación del Otro transcendente) y de esta manera como superación del individuo que comprende hacia su pertenencia a la clase-totalidad (no siendo la totalidad más que la herencia de un antiguo asesinato). Si se quiere llevar más lejos el estudio de este *medio* (totalización inerte que determina la fuga en alteridad), remito a las pocas indicaciones que he dado, en el

nivel práctico-inerte de la experiencia sobre el pensamiento serial. Lo que conviene señalar, simplemente, es que este pensamiento tiene cierta *verdad*. En efecto, la unidad del radicalismo implica, aunque sea en el medio de la alteridad, que los productores del acto o del acontecimiento (responsables directos) han superado su práctica particular y su actividad pasiva en la medida en que los testigos otros (responsables indirectos) han llevado a cabo esa superación en la comprensión. Comprender y producir, en la serialidad de los herederos, es una y la misma cosa; más aún si se tiene en cuenta que producir es reproducir. Y, como hemos citado, al pasar, el recurso de la Iglesia, sobre todo después de 1871 (pero recordemos la ley Falloux después de las matanzas de Junio), hay que ver que ha habido siempre cierto número de grupos o de individuos proclamando cínicamente el sentido de la maniobra, de Thiers a Maurras: una religión para el pueblo. Y que esta significación-límite (opresión por la superstición y la ignorancia en que se mantiene al pueblo) había sido comunicada a toda la clase burguesa. Por lo demás, se encuentra en todas las plumas *desde Waterloo*, empezando por la de Chateaubriand. Se vuelve, pues, a la vez como sombra inerte y ya antigua, un centro de referencia o, si se prefiere, una Idea (en el sentido platónico) pero inerte de las tareas por cumplir *en otro lugar por Otros* (el sacerdote, por ejemplo, encargado de sostener la opresión militar). Pero al mismo tiempo cada uno *como Otro* se hace medio de esta idea en el movimiento por el cual él la comprende: *ayuda* a la Iglesia; lo que significa que hace dones a sus representantes locales y que trata de constituirles poderes como hace el gobierno. Y de ordinario esto no es posible más que si el fabricante mismo es el primero en hacerse cristiano (para no ser acusado de maquiavelismo); dicho de otra manera, la comprensión de la acción del soberano y de las declaraciones oficiosas es a la vez que hay que cambiar al proletariado por el sacerdote *para no* cambiar a la burguesía, y que la burguesía no puede evitar el cambio sino cambiándose ella misma y fundando la nueva autoridad del sacerdote en la disolución en ella del movimiento (serial) de descristianización y en la aparición de otra recurrencia (la de la fe). Y esta comprensión es cínica en algunos: *puede* ser cínica en todos porque la significación cínica

está ya ahí como simple unión *directa* de las medidas tomadas o consideradas y de la significación totalizada como negación inerte que las alumbra. Pero también *puede* y *en todos* ser vivida en el no-cinismo; todo depende de las circunstancias particulares. La necesidad de una religión para el pueblo se puede unir a un sentimiento individual de frustración, de angustia, etc. En este caso, la necesidad se volverá necesidad de una religión para el hombre. Pero en el interior de esta universalización, el burgués cristiano reafirmará la utilidad de clase de la fe de una manera *apenas* diferente: el obrero que cree está *integrado*, su creencia en el paraíso compensa la vanidad de su existencia terrestre; los malos que han infectado de ateísmo a las clases populares, no sólo han ofendido a Dios, sino que han elevado los salarios contra los patronos. Para ver con qué facilidad se pasa en el siglo XIX de una significación a la otra, bastará con leer uno de los primeros textos que plantea la cuestión (el de Musset en la *Confesión de un hijo del siglo*). Reprocha a la revolución burguesa que haya descristianizado a Francia; ve en esta descristianización uno de los factores esenciales del mal del siglo (es decir, del mal burgués, de su propia inquietud) y, al mismo tiempo, un ataque lanzado simultáneamente contra los derechos de los miserables y contra el orden social: los miserables tienen *derecho* a la fe que les promete, si la merecen, una eternidad de felicidad. Si les quitáis esta fe, al mismo tiempo provocáis desórdenes terribles que habrá que reprimir para salvar a la sociedad. Ahora *esta fe*, el derecho único de los explotados, ¿es, según Musset, el descubrimiento real de una verdad religiosa o no es más que una ilusión que no hay que deshacer? En el segundo caso estaríamos a dos dedos del cinismo. Pero Alfred de Musset no decide: le molestan tanto los ateos por tener razón como Dios por dársela con su silencio; considera que hay una equivalencia entre la disipación de su vida y las rebeliones obreras. Esta posición *media* envuelve una comprensión total de la *significación de clase* de tal conversión o de tal acto individual. En un instante cualquiera y en el mismo individuo, puede separarse en misticismo de pura soledad (durante un instante), o en negatividad que se ejerce sobre el individuo mismo (el etilismo de Musset se debe parcialmente a la "pérdida de Dios"), o debilitarse hasta el cinismo maquiavélico: todo

para engañar a los pobres. Pero todas estas formas del espíritu objetivo de clase son equivalentes porque contienen la misma decisión de forzar al pueblo a creer; y ninguna —sobre todo la maquiavélica— puede aspirar a ser la forma privilegiada, la que expresa en su pureza la relación de las prácticas con el significado-límite: en efecto, como esa relación está *en todas partes*, todas sus realizaciones prácticas equivalen. O, si se prefiere, la relación: religión para el pueblo ←→ práctica de opresión está dada inmediatamente pero como simple orientación de una superación no determinada; las determinaciones serán equivalentes *a priori* hasta el momento en que una u otra se muestre más eficaz como medio religioso de oprimir.

Se descubre sin sorpresa que esta *comprensión* de los herederos vuelve permeable a cada uno para toda práctica *de grupo* que tenga como fin mantener la opresión. De hecho, su fin es *la verdad en uso* de la generación precedente en tanto que está reinteriorizada por los herederos como libre límite de su libertad. Y esta verdad en uso estaba ya aprehendida a través del extero-condicionamiento del otro por los grupos de presión (y, eventualmente, por el soberano). Al tomarse de nuevo como totalidad-límite (obligación de clase, opresión como deber de cada uno con el otro, etc.), encuentra su determinación de comunidad por la acción en la clase de una comunidad práctica. Y por la comprensión de la acción común, el otro se determina como individuo común en la serialidad. Esta determinación inerte, recibida desde fuera, no cambia su estatuto, pero se constituye, en la alteridad, como co-responsable, en la medida en que reinterioriza la *praxis* del grupo (la hace suya en tanto que otro). Hemos visto, en efecto, determinarse el espíritu de clase en forma de *corriente*; pero en este caso el origen estaba en el infinito. En esta nueva experiencia aprehendemos la serialidad maniobrada de nuevo por los grupos, es decir, extero-condicionada. La diferencia con la generación precedente es que el heredero consciente de este extero-condicionamiento lo *comprende* en la medida en que se vuelve el agente (actuando sobre él mismo y sobre los Otros). Si queremos volver ahora al malthusianismo francés como práctica de heredero, podemos comprender todos los datos del problema. Nos preguntábamos cómo puede tener esta práctica un sentido común y aprehendido por todos los agentes, aunque

se realice parcialmente en grupos de producción diferentes y parcialmente por serialidad.

A fines del siglo XIX, en Francia el odio de clases sigue igualmente vivo y los patronos de la tercera generación se ven constituídos en su unidad diacrónica y *pasada* por dos matanzas memorables que producen por sí mismas un porvenir de sangre. Pero, por otra otra las circunstancias materiales han cambiado con el proceso mismo de la explotación. La industria conoce hasta 1914 un nuevo período de expansión (debido a un conjunto de condiciones que los economistas han analizado perfectamente); el resultado es aumentar la contradicción entre opresión y explotación. Ya hemos visto, en efecto, que la opresión sostiene y constituye en el medio de los colectivos el proceso de explotación. Pero el movimiento de la explotación va por sí mismo a la exterminación de los oprimidos que se sublevan y la explotación exige su conservación (al menos parcial) a título de mano de obra. Esta contradicción se exaspera cuando toda la historia social del siglo XIX francés ha producido a los explotados como objetos de violencias sangrientas y, por consiguiente, como sujetos pasibles de una insurrección despiadada en el momento en que la industrialización y la concentración acarrean el aumento en cantidad del proletariado y el aumento de valor del hombre-mercancía (fuerza de trabajo). Esta contradicción se reforzará, después de la guerra de 1914, ya que la era de la máquina especializada se manifiesta con una nueva descalificación del trabajo: los patronos ganan en esta transformación en la medida en que tratan de liquidar las antiguas medidas sindicales y las prácticas de la lucha anarco-sindicalista; pierden primero porque el sindicalismo de los últimos años de preguerra tendía a reclamar el arbitraje del Estado, lo que suponía un control del aparato soberano sobre los sindicatos, luego porque, si tenía que continuarse sin freno, la descalificación produciría una homogeneidad más grande de la clase obrera y la acción de las élites calificadas (relativamente limitada) cedería el lugar a la acción de las masas siempre más peligrosa para el régimen y más profundamente revolucionaria. Por otra parte, el simple proceso capitalista —cuando se le deja autónomo— tiene que ir hasta el fin de sí mismo, como lo prueba, en su época, la evolución de los Estados Unidos. ¿Cómo limitar la explota-

ción sin limitar el beneficio? Esta cuestión nos aclara: el límite impuesto al proceso desde fuera no está producido por el proceso mismo en su desarrollo práctico-inerte. Este, por el contrario, engendra en su actividad pasiva la producción de masa, la transformación de la clase obrera; los acuerdos patronales (*trusts, cartels,* etc.), etc. El malthusianismo es una respuesta opresiva y radical basada en una negativa: los capitalistas franceses niegan el libre desarrollo del proceso para salvar a su clase. Esta negativa está ya presente, como límite-inerte de todo cambio; aparece, como se quiere, bajo la forma de una determinación *a priori* del espíritu-objetivo o como un esquema inmediato para la comprensión del Otro por el Otro y para su radicalización. Este límite impuesto a la industrialización tiene el sentido de una opresión: quiere contener el crecimiento de la población obrera y, si es posible, invertir el movimiento demográfico para disminuir el peligro de la clase obrera bajo la influencia de los medios de producción, de manera que se mantengan en ella sectores heterogéneos y que se opongan estos medios por conflictos de interés; se niega a asumir su función histórica (máquina especializada ⟷ explotación-producción de masa) y a contribuir, por cuanto puede impedirlo, en la elevación del nivel de vida medio. Esto, en efecto, significa:

1º — Que la clase dominante entiende que ejerce un control riguroso de los nacimientos en la clase obrera. De hecho, a pesar de la hipocresía oficial, los matrimonios obreros tienen que inaugurar, durante el período comprendido entre las dos guerras, las prácticas malthusianas. Comprendemos el sentido del ejemplo citado más arriba. He dicho que la obrera que aborta ejecuta por sí misma la sentencia que dicta la burguesía contra ella. Comprendemos, en efecto, que *es una sentencia.* La violencia abortadora que se ejerce a la vez sobre el vientre de una mujer y sobre una vida, es la de la sociedad burguesa: la obrera misma y la amiga que la socorre no encuentran esta violencia (como furor y desesperación) más que interiorizando la imposibilidad *concertada* de que un matrimonio obrero pueda satisfacer a las necesidades de un hijo suplementario. Como el proceso económico, al conducir a la producción de masa, lleva a una demanda aumentada de mano de obra, la detención del proceso para mantener la mano de obra bajo el perpetuo riesgo

de la falta de trabajo y para constituirla como siempre un poco superior a los ofrecimientos de empleo, *es el ejercicio opresivo del derecho de vida y de muerte.* Esta opresión se completa, sin duda, con la actitud de las clases dominantes ante la mortalidad obrera: es sabido que cada sociedad decide sobre sus muertos. Pero decide en el nivel de las clases superiores (a la vez por el soberano —política general, presupuesto, creaciones de mejores condiciones de trabajo, higiene— y por la clase-serialidad —arreglo de los locales, higiene, leyes de protección, esfuerzo para eliminar el peligro de muerte o las enfermedades profesionales—). Esto significa que los patronos franceses —con la perspectiva histórica de una lucha sangrienta, nunca olvidada, cuya resurrección siempre es posible— proceden, después de los disturbios del 19, a una exterminación dirigida de la clase obrera por los nacimientos que impide y las muertes que decide no impedir.

2º — Esta práctica no puede separarse de la negativa de ampliar el mercado. Precisamente porque la producción *sigue siendo la misma,* hay una convergencia entre la negativa por la industria de emplear a nuevos trabajadores y la imposibilidad provocada y mantenida para la familia obrera de tener otro hijo. Si abordamos el segundo aspecto de la práctica opresiva sin preocuparnos por las interpretaciones aberrantes que se han dado recientemente a las leyes de pauperización, si le conservamos, *como hace Marx mismo,* una significación relativa y si reconocemos la indudable evidencia de que la industrialización eleva el nivel de vida para todos, habrá que reconocer entonces esta verdad que nos esconde el economista: la burguesía francesa mantiene un nivel de vida anormalmente bajo (es decir, en contradicción con las consecuencias práctico-inertes de la segunda revolución industrial y con los niveles de vida de los otros países de capitalismo "avanzado") por una práctica deliberadamente opresiva. Oprime al conjunto de la población para encadenar a la clase obrera.

3º — En esta *rareza provocada* (es decir, en esta intensificación deliberada de la rareza como fuerza negativa), las contradicciones entre los obreros como vendedores individuales de su fuerza de trabajo, ya superadas por la práctica sindical, están transformadas en contradicción entre *medios* obreros (obrero profesional contra obrero especializado, obrero

funcionario contra obrero de la industria privada, obrero de salario mensual contra obrero pagado "a destajo", etc.), y los sindicatos, cubriendo estas divisiones con su soberanía en vías de petrificación, se vuelven por ellos mismos agentes de desunión para la clase obrera. Pero esta violencia desintegradora la obtienen de la práctica patronal. Sus conflictos restituyen en la clase obrera la fuerza opresiva que mantiene las divisiones deteniendo el proceso económico. La opresión consiste aquí en perpetuar disensiones provisionales, perpetuando la *situación* francesa. Es dividir para reinar. La clase burguesa, abortadora, causante de hambre y divisora, sigue la matanza. Infla arbitrariamente lo terciario —ya pletórico— a expensas de lo secundario, para acentuar la tensión de clase entre empleados y proletarios. Reduce a la clase enemiga a la impotencia, es decir, a realizar su ser-de-clase como la condena dictada por el enemigo.

Esta opresión radical es evidentemente *la totalidad de clase como praxis* y como significación insuperable de la operación de cada propietario. En este sentido se puede decir que la opresión en su nueva forma se define por sí misma, para cada uno en tanto que Otro (en tanto que enajena su propia operación), a partir de las circunstancias nuevas y como exigencia rigurosa; como es necesaria una adaptación permanente y controlada del proletariado a la producción (y de la producción al proletariado), la exterminación represiva no puede hacerse por medio de matanzas: esas sangrías discontinuas y brutales no tienen el valor de un equilibrio constante y de una disminución progresiva de la clase obrera. Evidentemente, hace falta una sangría permanente y controlada. Y sobre todo, como el pasado histórico de la clase obrera le confiere una experiencia temible de la violencia y —en consecuencia— una violencia igual aunque potencial, el *radicalismo* francés sigue definiéndose como imposibilidad de cambio, como obligación de mantener el *statu quo*. Con esta perspectiva teleológica *todos* los patronos de los alrededores de 1930 interpretan *todas* las prácticas patronales *de los Otros*. Hemos mostrado exigencias contradictorias pero no la *praxis* que supera a estas contradicciones. ¿Cómo mantener y aumentar la tasa de beneficio si se reduce a cero la tasa de crecimiento de la producción?

He explicado en otro lugar qué solución ofrece el malthusianismo: la gran industria aumenta la productividad sin aumentar la producción; reduce los costos y la mano de obra. Pero al guardar los miserables mercados franceses —sin preocuparse por encontrar otras salidas—, hace pactos más o menos clandestinos con los pequeños fabricantes a quienes conserva su malthusianismo y que producen las mismas mercancías con costos más elevados: la gran industria ajustará sus precios sobre los de estas pequeñas empresas prescriptas cuya existencia deteriora progresivamente a la economía francesa. La opresión, aquí, toma la forma de un doble engaño: frente al público, las pequeñas empresas sirven de cobertura de las grandes empresas que se aseguran un beneficio considerable vendiendo al precio *más elevado* (el que es *el más bajo* para los pequeños fabricantes), lo que les resulta *menos caro*; al aumentar la productividad individual (compra de máquinas perfeccionadas, racionalización, primas por el rendimiento, etc.), aun manteniendo la producción en un nivel constante, los industriales obligan al obrero a hacerse agente de la exterminación controlada en su propia clase; es *por él*, en efecto, por sus esfuerzos por ganar el salario más elevado que pueda obtener, luego para elevar las normas de su propio trabajo, por lo que la posibilidad para cualquier trabajador de encontrar o no encontrar trabajo en la totalidad de la industria francesa está rigurosamente determinada en el terreno de la alienación serial. Y, sin duda, en todas las fases del capitalismo, el contrato de un obrero representaba negativamente para Otro la posibilidad de no encontrar trabajo (salvo en épocas de pleno empleo, es decir, en circunstancias muy definidas y en momentos muy particulares). Pero se trataba de un simple truismo y era el obrero como mercancía inerte (incluso antes de que hubiera comenzado el trabajo) el que eliminaba a otro hombre-mercancía. En el caso del malthusianismo, el engaño lleva al obrero a suprimir él mismo, aun sin saberlo, la posibilidad de trabajar y de vivir para *Otro* cualquiera de la clase obrera, ya que en lugar de tener por efecto —como en una producción de masa no frenada— el desarrollo de la producción misma y el aumento indirecto de las necesidades de mano de obra de una industria en pleno movimiento, su libre adaptación orgánica a las tareas y a las normas, a las nuevas máquinas, se traduce necesariamente en los patronos por una disminución de la necesidad de mano de obra.

Tal es, pues, *el invento*. Entiendo con esto la práctica real que ha resuelto las contradicciones modernas de la opresión y de la explotación, del *statu quo* y del beneficio en detrimento de la clase obrera y de toda la población francesa. Nadie dudará de que sea opresiva. O más bien, la impresión está dada ante todo como negativa radical de todo cambio. En el interior de esta obligación totalizadora, unos grupos económicos han puntualizado el malthusianismo como medio *para ellos* (para tal o cual gran organización industrial) de someterse a la exigencia de clase, y sobre todo de asegurar para ellos mismos el control de sus obreros. Tampoco hay aquí nada que no sea perfectamente inteligible; solamente se trata de transformar en *práctica* una determinación ya inscrita en lo práctico-inerte. Pero si esta práctica de determinados grupos se ha vuelto práctica de clase, comprometiendo a todos los otros grupos (o individuos) en tanto que otros, es que se ha dado como inmediatamente descifrable en el medio serial del espíritu objetivo de clase y que cada uno la ha comprendido superándola hacia la negación radical como insuperabilidad y como fin común de la clase totalizada (y de cada grupo, de cada persona). Pero esta comprensión es necesariamente producción *allá* de la acción otra en tanto que cada uno, como Otro, es el Otro que la produce, y reproducción *aquí* (es decir, en este en-otro-lugar donde está mi Ser-Otro para los Otros) en tanto que cada uno es responsable de la clase (de la negativa radical como límite que no se tiene que franquear so pena de traicionar a esta clase) por y para todos los Otros. Ninguna conspiración, ninguna deliberación, ninguna comunicación, ningún reagrupamiento común, salvo en el caso de los grupos poderosos que han inventado e inaugurado la práctica. Todo se ha operado serialmente y el *malthusianismo* como proceso económico es serialidad. Pero cada vez que la cosa es posible, la operación de cada grupo local o de cada individuo reproduce libremente el movimiento de comprensión y, muchas veces, ni siquiera se distingue de él. Así volvemos a caer en el caso precedentemente examinado de la responsabilidad colectiva. Es, en efecto, la comprensión del malthusianismo de los Otros y la adaptación deliberada (y no simplemente sufrida) de la producción *aquí* (por ejemplo, como producción de objetos de consumo inmediato) a la producción *allá* y *en todas*

partes (producción malthusiana en las industrias de extracción, en las fábricas de instrumentos de trabajo, y finalmente en todas partes) lo que, en el terreno del Otro, se vuelve el malthusianismo de cada uno; el encogimiento de la producción es un fenómeno circular: cada uno prevé el malthusianismo de los Otros en tanto que tiene que condicionar su propia producción y condiciona a este mismo malthusianismo en tanto que regula por adelantado su propia producción (y las necesidades que engendra). Por esta circularidad cada fabricante o cada grupo de fabricantes *hace* el malthusianismo y lo aprehende al mismo tiempo *en otro lugar* como proceso al que hay que adaptarse; el malthusianismo de cada uno está *inducido*: no puedo producir más porque me faltaría la materia prima, instrumentos de producción, etc., y finalmente, clientes. Pero al mismo tiempo es el inductor: soy el Otro sobre el cual el Otro regulará su producción. *Al mismo tiempo*, la simple adaptación de cada uno al malthusianismo circular, como comprensión práctica del malthusianismo-*praxis*, es un acto de opresión en todas partes: cada uno limita artificialmente la producción o su tasa de crecimiento por libres prácticas de violencia a través de las cuales aparecen dos significaciones inertes, una en lateralidad ("tengo que adaptarme al otro"), la segunda como límite totalizado ("comprendo el sentido de la operación y contribuyo a él por imperativo de clase") y como más allá comprendido de cada operación viva. Determinado por la *praxis* deliberada (aunque aún prudente) de grupos inductores, el malthusianismo como debilitamiento circular de la producción (en el sentido en que cada productor regula a la vez por su producción y por los salarios que da la *producción social*) está realizado y continuado, como proceso, por la comprensión solícita de la acción original, es decir, por su reproducción como límite brutal del poder de adquisición, luego de la posibilidad de vivir de los asalariados. El malthusianismo es opresión en tanto que el límite impuesto *a priori* por la fábrica a su producción se define para los fabricantes a partir del límite más allá del cual su propia clase ya no sería posible, es decir, a partir del límite que su clase impone a la otra *por opresión*. El malthusianismo es *praxis*-proceso en la medida en que esta singularización histórica de la *praxis* de opresión implica necesariamente unas modificaciones práctico-

inertes en el proceso de explotación. Naturalmente, existen otras opresiones y precisamente en los países que han conocido la opresión de clase sin guerra civil (paternalismo y neo-paternalismo, *human engineering*, etc.); se desarrollan a partir de circunstancias dadas, sobre condiciones de producción y de las relaciones de fuerza igualmente dadas, con perspectivas que las técnicas y las relaciones de propiedad han transformado parcialmente. No se trata de describirlas aquí (ni siquiera de mostrar el esfuerzo, en Francia misma y en determinados sectores de la industria, para realizar conjuntamente la liquidación del malthusianismo, la desconcentración y el neo-paternalismo). Lo que queríamos indicar aquí era que las prácticas individuales de *lucha* (en el interior de una sociedad dada, de una organización, etc.) sostienen necesariamente el proceso marginal y circular de explotación. Y que la opresión particular se comprende ella misma, en la pura inocencia, como condicionada por todos los otros lugares (no soy yo, son los Otros, estoy obligado a cerrar este taller) y, en la buena conciencia unitaria, como realización *aquí* del ser-de-clase insuperable, en tanto que la *praxis* singular se inscribe en una práctica imperiosa y totalizada.

He dado el ejemplo del malthusianismo con la intención de mostrar el sentido *mínimo* que tiene que tener la *lucha de clases* para que se pueda escribir que es el motor de la Historia (en vez de decir, simplemente, que este motor se encuentra en el proceso económico y en sus contradicciones objetivas). En verdad, ahí está todo, aunque nuestra experiencia dialéctica, a pesar de sus primeros acercamientos a lo concreto, esté lejos de haber terminado, se puede decir ya (sin siquiera haber encontrado el hecho histórico, sino como simple temporalización cristalizada en el pasado y superada) que tal vez encontremos algo como un sentido en la evolución de las sociedades y de los hombres si consideramos que las relaciones recíprocas de los grupos, de clases y de una manera general de todas las formaciones sociales (colectivos, comunidades) son *fundamentalmente prácticas*, es decir, se realizan a través de las relaciones recíprocas de interayuda, de alianza, de guerra, de opresión, etc., cualesquiera que sean, por lo demás, el tipo y el modo de realización de esas acciones (hemos visto la complejidad de la práctica opresiva, no ha dejado de evolucionar con

la Historia y con el proceso). Que, en determinadas circunstancias, la *reificación* sea uno de los resultados (en alteridad) de esta relación práctica entre multiplicidades —estructuradas o no— que se interioriza por todas partes como exterioridad absoluta de las relaciones humanas, en las clases oprimidas, en las clases de opresión y, como consecuencia de esto, que pueda haber en la relación que une a las multiplicidades (aliadas o combatientes) una inercia inducida, una exterioridad interiorizada que tiende por sí misma a la reificación, es una necesidad o más bien es la necesidad misma en tanto que es descubrimiento de la alienación universal en el seno de las multiplicidades prácticas cuya materialidad inorgánica es la mediación. Pero si hubiera que reducir las relaciones de las multiplicidades prácticas a simples determinaciones contradictorias producidas —simultáneamente o no— por el desarrollo de un proceso; si hubiera que considerar, por ejemplo, que el proletariado es el futuro destructor de la burguesía por el simple hecho de que la disminución progresiva del capital variable y el aumento de capital fijo, al aumentar la productividad del obrero y al reducir el poder de adquisición global de la clase obrera, producirán, de crisis en crisis, la catástrofe económica en que se hundirá la economía, se llegará a reducir al hombre al puro momento anti-dialéctico de lo práctico-inerte. Lo que nuestra experiencia dialéctica nos ha enseñado, por el contrario, es la doble determinación de la *praxis* constituida que, en todos los niveles e incluso en el grupo (en cuanto deja de estar en fusión), se caracteriza por una fuga lateral, es decir, por formas diversas de inercia, de alteridad y de recurrencia y que *al mismo tiempo* y *hasta en lo colectivo* mantiene su carácter fundamental de operación dialéctica transformando al campo práctico por una reorganización *comprensible* de los medios a partir de un fin y aprehendiendo el fin como determinación objetiva del campo de las posibilidades futuras a partir de las necesidades, de los peligros, de "intereses", etc., condicionados por el conjunto de las circunstancias anteriores. Lejos de ser la *praxis*, como acción de una multiplicidad, una opacidad en el seno de la razón dialéctica, esta racionalidad exige, por el contrario, la prioridad fundamental de la *praxis* constituida sobre el Ser e incluso sobre la *exis*, precisamente porque esta racionalidad no es en sí misma nada

más que la *praxis* de lo múltiple en tanto que está sostenida y producida por la libre *praxis* orgánica. Sin la *praxis* constituida, todo se desvanece, incluso la enajenación, ya que no hay nada que enajenar. Incluso la reificación, ya que el hombre es cosa inerte por nacimiento y no se puede reificar una cosa. Esto no significa que haya que distinguir cuidadosamente y en cada caso *praxis* individual, *praxis* común y constituida, *praxis*-proceso. Pero significa que estas tres modalidades de la acción humana se distinguen en sí mismas del proceso práctico-inerte y lo fundamentan. Hasta es posible —y acabamos de mostrarlo— que el mismo desarrollo pueda ser considerado simultáneamente como *praxis* (opresión) y como proceso (explotación) y que el proceso condicione en cada instante a la *praxis* (la crisis económica de los últimos años de la monarquía de Julio como enfermedad infantil del capitalismo que condiciona para la clase burguesa la urgencia de la represión y su carácter confesado de guerra civil). Todo esto, con tal de que se tome la precaución de definir los modos de racionalidad que se utilizan, queda perfectamente inteligible *a condición* de disolver finalmente a la Razón analítica y a la Razón económica en la dialéctica constituida o, lo que es lo mismo, de tomar siempre en circularidad las transformaciones y los avatares de la *praxis* y de mostrar sus enajenaciones, en todos los niveles, como una serie de necesidades de las que es a la vez la víctima engañada y el sostén fundamental. Reificadas o no, pertenezcan esos hombres a una u otra multiplicidad, sus relaciones individuales y comunes son *ante todo prácticas*. Mediadas o no, entre ellos se trata de una reciprocidad. Y esta reciprocidad puede ser la de una alianza o la de un conflicto. Es muy exacto que en una sociedad donde determinada clase posee los instrumentos de trabajo y donde las clases trabajadoras los usan para producir mercancías contra un salario, son la materia y el objeto práctico-inerte *los que son mediaciones entre los hombres*. Y esto es visible en la experiencia misma, ya que —fuera de las insurrecciones y de las matanzas— la presión de cada clase por la Otra se manifiesta por su relación con las máquinas: la importación de máquinas inglesas en 1830 por los hilanderos franceses, las de máquinas semi-automáticas americanas en los alrededores de 1913, es una determinación del proletariado por los patronos (baja de los salarios, descalificación); la fractura de las máquinas (como reacción incontrolada de un proletariado aún inconsciente de sí mismo), la ocupación de las fábricas el 36 (como invento de una táctica apropiada a una situación nueva), son tipos de resistencia obrera. Pero la presencia permanente de las fuerzas del orden es la verdadera razón de esta ruptura aparente de contacto: cuando son desbordadas, el patrono y el obrero están cara a cara y sin intermediario. La opresión como *praxis* fundada sobre la existencia de fuerzas armadas consiste precisamente en utilizar esta violencia en situación de descanso (sin desencadenarla, si es posible) para que las relaciones antagónicas se mantengan en el nivel de la máquina, es decir, de lo práctico-inerte, de la necesidad, etc. Y la respuesta obrera, cuando es posible, es violencia anti-represiva y organizada: la huelga es violencia —ya lo he mostrado en otro lugar—, ya que se presenta como ruptura de contrato. Se trata, naturalmente, de una violencia ejercida contra la violencia, pero, en el marco de la democracia burguesa aparece —aun a partir del momento en que está legalmente admitida— como *la primera violencia*. Esta violencia es un acto, no contra las máquinas sino contra el patrón mismo (y a través de él contra la clase enemiga), en tanto que se identifica con sus intereses (enajenación) y en tanto que, con esta perspectiva, es capaz de una reevaluación práctica de las fuerzas en juego, de los riesgos corridos, de las concesiones posibles. Finalmente, es un invento, ya que toma formas diferentes a través del desarrollo histórico del proceso y los cambios que condiciona en la clase obrera. Según este punto de vista y de manera paralela a nuestro ejemplo del malthusianismo, se podría mostrar cómo las huelgas del 36 fueron una propagación serial *y* una acción anti-represiva de *la* clase obrera. Tras años de retracción y de represión, la presencia de los partidos populares en el gobierno crea en todas partes el equivalente de la totalidad de su clase y su propio porvenir a través de ella como la apertura del campo de los posibles, es decir, como *porvenir por hacerse*. Después de la compresión de los años anteriores, es la determinación de la práctica futura como *libertad común*. En este clima, aparecen las primeras huelgas; no son imitadas inmediatamente a causa del semisilencio embarazoso de la prensa de izquierdas; pero en cuanto tienen que revelarlas los órganos

socialistas y comunistas, el movimiento se propaga y cubre a Francia entera. Ahora bien, resulta de lo más evidente que se trata de un movimiento de serialidad. Indudablemente, la ocupación de cada fábrica representa la disolución de la serie en beneficio de un grupo juramentado. Sin embargo, hay serialidad de los grupos en la medida en que las circunstancias materiales de la nueva práctica separan a cada grupo de ocupantes de cada Otro no sólo por la distancia sino por las paredes de la fábrica ocupada. Pero lo que corresponde a la clase totalizada como radicalismo de la comprensión en cada uno es que la comprensión de la nueva práctica *es ella misma radical.* Ante todo, porque no se distingue de la producción por cada uno del grupo particular; luego, porque se descubre ella misma y en la alteridad de la serie como la nueva táctica y que define en su movimiento real las condiciones materiales que supera (lucha contra la intercambiabilidad abstracta de los O.E.) y el sentido de la superación como compensación de las estructuras de debilidad por la reorganización de los medios de combate (transformación de las huelgas en su constitución práctica, etc.). Finalmente, porque aprehende esta reestructuración de la acción a partir de la apertura indefinida del campo de los posibles. En relación con la radicalización de la clase de explotación, esta comprensión radicalizadora es la única radicalización verdadera y viva, ya que representa a la totalidad de la clase explotada con la perspectiva de una tarea infinita: la realidad no era hasta entonces más que la necesidad de vivir la imposibilidad de vivir; se vuelve la realización práctica *por intentar* de un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible. Y esta realización es *totalmente* presente, como el sentido complejo del Frente Popular y de las ocupaciones de fábricas (ocupar la fábrica es para el personal hacerse determinar al fin en el presente por el porvenir como libertad común y no ya como destino) y, a la vez, el más allá infinito, para cada uno, de cada gesto, y, para el grupo entero, la constitución del porvenir (que se tiene que hacer) de la acción presente, *como un comienzo.* Todo el mundo recuerda que el movimiento de ocupación va acompañado, por lo menos al principio, por dejar vacante a la soberanía sindical. Toda unificación institucional y organizada de la clase, todo intento de transformar la táctica

de contagio de los grupos en estrategia de clase era, pues, perfectamente imposible. No está, pues, permitido comparar a la clase obrera —aunque la serialidad estuviese en fusión en todas partes— con una comunidad práctica: hay disolución de las series de individuos y constitución de una serie de grupos. Y según este punto de vista, es decir, según el punto de vista del conjunto de clase, cada *praxis* organizada de ocupación en cada lugar, sostiene un proceso que condiciona como Otro a cada grupo por los Otros. Pero no es menos cierto: 1º, que cada uno en el seno de cada grupo descubre el espíritu objetivo de clase como la permeabilidad de toda empresa común a la comprensión; 2º, que aprehende su totalidad de clase como temporalización infinita, es decir, como verdadera tarea (en tanto que la inerte totalidad de los opresores es para éstos ilusión); 3º, que como *praxis-proceso* las ocupaciones (a la vez de contagio y realizadas por libres comunidades juramentadas) encuentran su unidad-práctica en la receptividad de la otra clase, en tanto que ésta *sufre* como una negación totalizadora la detención completa de la producción (es una contraviolencia objetivándose en la otra clase).

En este último caso, podría decirse (reduciendo las clases a dos, para simplificar el esquema) que cada uno encuentra su unidad en el Otro y bajo una doble forma en perpetuo desequilibrio, es decir, como amenaza unificadora de exterminación y como totalización soberanamente totalizada por el acto-proceso que encuentra su unidad objetiva en el objeto totalizado. Ahora bien, la contradicción de esas dos unidades (negativa y positiva, sufrida y producida), su desarrollo temporal, la tensión interna que determina y la reciprocidad de esta existencia-fuera-de-sí-en-el-otro no son inteligibles más que en y por el lazo práctico y vivido de reciprocidad antagónica. En efecto, en la medida en que la objetivación de una *praxis* se produce en el medio adverso y a través de la organización y la reorganización de los grupos enemigos (que haya o no, por otro lugar, una serialidad de estos grupos), es muy distinta de toda objetivación que se produzca a través de las determinaciones físico-químicas de la materia inorgánica o de las modificaciones de un colectivo (por un trabajo ejercido sobre la impotencia inerte de la serialidad): es, en efecto, *sufrida* y *reasumida.* Por ejemplo, la unidad de la clase obrera

es aprehensible para ella misma, a través de las conductas patronales, en el momento de las huelgas del 36, es decir —globalmente— a través de los acuerdos de Matignon. O, si se prefiere, la acción del vencido, en tanto que libre y totalmente constreñida (o exigida), produce, por la libre sumisión y a través de esta libertad, la libre unidad del vencedor. La clase obrera victoriosa *es realmente una* en esta exigencia-constreñimiento que está sostenida y producida como su límite por la acción patronal. Es tal *para ella misma* y no para el patrono, porque importa poco que el patrono crea en la unidad real de la clase o se imagine que cede a un arrebato pasajero; poco importa que trate de evitar la revolución social y que haga concesiones provisionales con la perspectiva de volver a recuperarlas una por una más tarde. Lo que cuenta es lo que hace y es esta *praxis* real de sumisión la que designa al proletariado mismo como unidad y como poder. Tal es la unidad producida por las operaciones seriales y que vuelve a constituirlas en ellas y para ellas como *praxis* unificada de clase a través de la mediación del Otro. Pero la otra unidad (como perpetua unificación en curso y como peligro de ser exterminada o reducida a la impotencia y modificada como un colectivo que se puede manejar según unas leyes práctico-inertes) se manifiesta siempre —aun en el momento de las derrotas provisionales— como iniciativa ya renaciente de la otra clase, como libre *praxis* cuyos medios y objetivos inmediatos están aún ignorados o se revelan poco a poco; la clase obrera, desmovilizada demasiado pronto por los sindicatos y los partidos asociados, aprehende a la vez, a partir del 37, su unidad soberana de sujeto en las prácticas que impone a los patronos y en su riesgo de ser soberanamente totalizada en los índices inquietantes y cada vez más numerosos de que los patronos reúnen sus fuerzas para una acción disimulada y no controlable (alza de los precios, etc.). En este nivel, en efecto, la *praxis* patronal es aprehendida como determinación de la clase obrera a través y por su impotencia serial y la clase se encuentra designada como si esta impotencia estuviese producida por la *praxis* patronal misma. Es la relación de fuerzas la que determina en cada instante la tensión entre unidad-poder de la clase-sujeto y la unidad-impotencia de la clase-objeto. Pero de todas formas, esta doble y contradictoria unidad *llega a cada clase por el Otro* y su tensión mide los riesgos objetivos de la empresa presente, es decir, la relación entre estos posibles extremos: la victoria total y la derrota total. Hemos visto ya cómo la totalización objetivadora (proyecto de exterminación como unidad por *praxis* totalizadora de aniquilación) llegaba a cada serie a partir del grupo enemigo y producía por sí misma una disolución de la serialidad en grupos en fusión. Es que la serie aprehende por cada Otro su totalización negativa como totalidad sufrida (práctico-inerte), cuando, en la realidad, la derrota está sufrida parcialmente (matanzas de Junio del 48) y parcialmente reinteriorizada y reproducida por libres conductas exigidas e inevitables. La clase está, pues, frecuentada por su ser totalizado de colectivo en tanto que puede ser producido siempre por el Otro en tanto que lo recibe en la serialidad; pero, en realidad, sus derrotas se temporalizarán en ella y por ella a través de las conductas comunes (de sumisión, de falsa muerte, etc.) que serán mantenidas en su nombre por *unos* grupos o por el grupo soberano, si existe.

Puede comprenderse, en este sentido, que la unidad de dos clases en lucha es un hecho de reciprocidad antagónica y que esta unidad contradictoria de cada una en la Otra está suscitada por la *praxis* y por ella sola. Con otras palabras, es posible concebir como pura hipótesis lógica y formal un Universo en el que las multiplicidades prácticas no se constituyan en clases (por ejemplo, aquel cuya *rareza* no sea la relación fundamental del agente práctico y de su derredor). Pero *si las clases existen*, hay que elegir: *o* se las definirá en la inercia como estratos de la sociedad y sin más unidad que la compacta inercia que nos revelan los cortes geográficos; *o* su unidad movediza, cambiante, fugitiva, inasible y sin embargo *real*, les llega de las otras clases en tanto que cada una está unida a todas las otras por una reciprocidad práctica del tipo positivo o negativo. Y en la hipótesis abstracta que hemos elegido (dos clases, reciprocidad negativa), todo se esparce hasta al infinito —*ante todo* lo práctico-inerte mismo— si la unidad de cada una no es suscitada directamente por la *praxis* de la Otra y no se produce a través de su propia *praxis* como su acción real sobre la *Otra*. Lo que significa que la acción de cada una depende de la unidad de la Otra y sobre todo que

esta dependencia no proviene de no se sabe qué magia dialéctica, sino de su proyecto real de violencia que se integra la otra unidad como factor práctico de su propia unidad.

Hemos considerado dos clases. Hemos visto en cada una la existencia de tres tipos concretos de multiplicidad: el grupo-institución y soberano; los grupos de combate (o de presión o de propaganda, etc.); la serialidad. Hemos visto en primer lugar —para una y otra clase— que cada tipo de multiplicidad era la mediación y la significación totalizadora de las otras dos y eso nos ha llevado a ver la unidad de clase no como la reunión de inertes moléculas por los esfuerzos de un soberano institucionalizado, sino como la circularidad de un movimiento de mediación, con inversiones tales que la serialidad misma, a pesar de su ser-fugitivo, se vuelve la unidad mediadora del grupo soberano y de los grupos juramentados. La unidad, como hemos dicho, existe en todos los niveles *en la mediación*; y la circularidad de las mediaciones se expresa por una simultaneidad circular y por un movimiento cíclico de las unidades: la primera tiende a volver a multiplicar a la unidad, el segundo le da su verdad dialéctica que es la *temporalización*. Pero esta temporalización dialéctica y práctica no puede tener sentido ni realidad efectiva si no es *acción real*, y esta acción no puede existir si su urgencia no le llega de la situación en tanto que está definida por la acción del Otro. Es, pues, *reacción* contra una acción de la clase adversa tratando de totalizarla como objeto inerte. Pero esta reacción le lleva además a experimentarse en el índice de tensión que representa su unidad contradictoria (sujeto-objeto) *en el enemigo mismo*, a través de las significaciones que produce en él y por la reinteriorización de sus prácticas. Si, por ejemplo, la clase, en el curso de una batalla ganada, aprehende su libertad como el límite inerte que atraviesa a la libertad del Otro, se aprehenderá como libre unidad común a través de la circularidad de las mediaciones sintéticas, es decir, que la libertad sintética de la *praxis* victoriosa será la unidad de las mediaciones unificadoras. Pero esta unidad (el soberano como el grupo, la serie como el soberano, a través de su diversidad de estructura, remiten a la soberanía de *su* clase sobre el Otro) está necesariamente *en el Otro*, ya que es, en suma, la falsificación y la alteración de su libertad. La clase está, pues, unida a su unidad transcendente por la

mediación de la otra clase. Es *una* fuera de sí en la mediación sometida del Otro.

Pero también hemos mostrado, como espíritu objetivo de clase o condición de una permeabilidad de la clase en sí misma, el proceso serial de comprensión radical en tanto que reproduce las conductas de clase a partir de una totalización radicalizadora. Esta totalización representa al ser-de-clase en tanto que límite, es decir, como negación del Otro. Y esta negación no es sólo una inercia, sino que es el remanente como particularización pasada de cierta historia de clase, es decir, de determinados actos y de sus hipotecas sobre el futuro. Ahora bien, es precisamente esta práctica superada la que crea la imposibilidad inerte de ceder (el *umbral* que no se puede franquear) *en la medida* en que ha producido en el pasado a la otra clase con su historia (como la unidad inerte de su temporalización temporalizada y de las hipotecas sobre el porvenir que ha engendrado). La intransigencia de los patronos de fin de siglo, en Francia, proviene de las matanzas del 48 y del 71. Pero si ella proviene de ellos, es que *comprende en la otra clase* lo que es el pasado de una clase destrozada. E inversamente, esta imposibilidad de ceder desarrolla poco a poco, por la conducta burguesa, el radicalismo obrero. Sobre la base de un pasado de guerra civil, este radicalismo, como unidad concreta de comprensión práctica (como permeabilidad de toda conducta a toda comprensión *en la clase*), es la imposibilidad de soportar la imposibilidad de vivir, es decir, la necesidad de crear otro real por la destrucción de *esta realidad presente*. Al rechazar absolutamente la burguesía el cambio, constituye el cambio —como modificación cualquiera reivindicada aquí o allá a partir de la urgencia de las necesidades— como negativa radical de la burguesía, si no en su aspecto particular (el aumento de X % es perfectamente posible en el marco de la explotación capitalista y reduce apenas los beneficios de la empresa), por lo menos con la perspectiva de un cambio infinito. Se contestará sin duda que la radicalización proviene ante todo del descubrimiento por el obrero de la situación de clase, de las consecuencias de la explotación y de la absoluta necesidad de transformar esta situación. Y no hay duda de que el trabajo de los militantes (sindicales o políticos) ha consistido a la largo del siglo XIX en dotar a la clase obrera de una

reflexibilidad de clase *a partir* de las determinaciones que sufre en la impotencia. Y el primer tiempo de esta toma de conciencia debía ser la interpretación sistemática de los procesos práctico-inertes. Pero hay un reformismo espontáneo de los obreros, en la medida en que el proletariado es serie, es decir, en la medida en que está afectado, como todas las series, de impotencia y de cierta tendencia a limitar la acción y a contentarse con ventajas superficiales y provisionales, en la medida en que, en el terreno de la apariencia producida por la opresión burguesa, la realidad aparece para él como la imposibilidad de ser otro distinto del que es, y en la medida, además, en que los cambios deseados siempre son, y para todos, modestos en lo concreto. Y este reformismo no expresa nada más que lo que se encuentra en todo hombre en sus relaciones con cualquiera otro (salvo en el opresor en sus relaciones con el oprimido): la práctica de conciliación (en general reforzada por la existencia de terceros mediadores). En cierto sentido, el oprimido nacido en la opresión, heredero de oprimidos, se contentaría con modificaciones: estas modificaciones, cree, serían por sí mismas una transformación total de la situación. De hecho, *cree*, desde luego, que no se contentaría con ello. Pero una clase de explotación inmediatamente favorable a las modificaciones (o incluso después de una o dos generaciones), hubiera producido una clase obrera completamente distinta (las mismas estructuras, otras relaciones internas, otra tensión) y tal vez retrasado durante algún tiempo la radicalización revolucionaria. Parece que el reformismo del proletariado inglés proviene de varios factores unidos de los que sólo citaré los superbeneficios coloniales que han evitado que Inglaterra padeciese las crisis internacionales con la violencia que produjo, en Francia, la revolución de Febrero, y su política extranjera, que le ha permitido lanzarse en Europa a acciones raras, lejanas y con objetivo limitado, que nunca han puesto ni tan siquiera han podido poner al país en peligro, como nuestra guerra de Prusia [1]. De hecho, la hipótesis de esta burguesía

[1] Todo proletariado tiene su violencia constituida (lo que se podría llamar su violencia-carácter) no sólo por las condiciones reales de la producción y de las estructuras propias del obrero, sino por su historia. La historia gloriosa y violenta de la burguesía francesa, la historia gloriosa y violenta de la burguesía y del pueblo italianos del

progresista es por sí misma absurda, por lo menos en el siglo XIX. Hoy, las clases poseedoras, por el neo-paternalismo y las prácticas del *Human Engineering*, tratan de conciliar el doble papel que hacen desempeñar a las masas (clientes, asalariados), es decir, a construir un sistema móvil y complejo en el cual unas concesiones siempre posibles ocultan (adelantándose a veces a las reivindicaciones) al explotado el radicalismo del explotador. Pero este neo-paternalismo supone cierto grado de desarrollo industrial, no es concebible en el siglo XIX y, en la rareza tan brutalmente descubierta por las crisis (miseria en 1845-48, guerra y miseria en 1870-71), la burguesía se produce como teniendo que matar o desaparecer; con esta manera de tomar posición (que es indudablemente la interiorización de la situación por herederos cuya reacción está ya condicionada por el pasado interiorizado), la burguesía determina *de una sola vez* una reciprocidad de radicalización (que con una perspectiva por lo demás abstracta y puramente formal y sin tener en cuenta a las inercias, podría aparecer como el vaivén infinito), la clase inductora *es la clase burguesa* en toda circunstancia. Y se nos dirá sin duda que la acumulación (como proceso) no podía dejar de costar millones de vidas humanas, que exigía la miseria del obrero como condición del enriquecimiento social. Es sin duda verdad de una manera general, pero sabemos que nunca es verdad al examinarlo con detalle (negativa de volver a quemar los humos tóxicos); dicho de otra manera, el capitalismo de este período ha asumido la necesidad de la miseria de los Otros y, para un hombre, asumir la miseria de otros hombres es aceptar producirla; luego *superar* la necesidad asumida tomando de nuevo libremente sus leyes y sus temas, es justificar esta libre transformación de la necesidad en opresión por un maniqueísmo de clase que designa al oprimido como un contra-hombre que *merece su opresión* y, al mismo tiempo, es *"conformarse"*. Fi-

siglo XIX han sido interiorizadas por los proletarios, que siempre han sido los verdaderos agentes de las transformaciones sociales. En ambos casos la violencia interna ha sido para la burguesía la ocasión de hacer correr sangre, al mismo tiempo que se reforzaba por esta mediación. La impotencia burguesa en Alemania, y particularmente en Prusia, frente a una aristocracia militar y terrateniente, se vuelve a encontrar en el reformismo bastante blando de la social-democracia, de los sindicatos y de una gran parte del proletariado, etc.

nalmente, es hacer que, para el oprimido, esta necesidad-libertad sea más intolerable por cuanto pretende ser una *condenación* del explotado (libre sentencia humana) *por las cosas* (leyes "despiadadas" de la economía liberal).

La opresión feudal sobre la radicalización (como asunción de la rareza por un capitalismo aún mal desarrollado) será la fuerza real que permita la radicalización de las prácticas de lucha obrera. Un aspecto importante de la historia del siglo XIX es que los obreros han hecho en ella la experiencia de la intransigencia absoluta de los patronos. Querían *entenderse con hombres* (al principio), y poco a poco comprendieron que era imposible, *porque para sus patronos no eran hombres.* Este racismo de clase es capital si se quiere comprender el movimiento obrero del siglo XIX; al principio está animado por el respeto de la propiedad, la confianza en los patronos (esos burgueses que gracias a la fuerza obrera han podido mejorar el régimen político y que pretenden aún que son la clase universal); los más avanzados, hacia 1830, parece que ni siquiera han soñado con introducir un *sector* socialista en la economía capitalista, sino simplemente injertar en medio de las fábricas patronales algunas cooperativas de producción; religiosos en su mayor parte (muchos venían directamente del campo), reprochaban entonces su ateísmo a los burgueses. Pero la inversión de su posición —es decir, su radicalización— tiene, en Francia, un origen de lo más claro: la burguesía de 1830 a 1871 ha impreso su sentencia en ellos. Lo que quiere decir que su política de represión brutal se ha realizado a través del constreñimiento y en el medio de los obreros como su condena por el tribunal supremo. Según este punto de vista, la acción opresiva es capital: imprime significaciones, como hierro candente, en el seno de la clase oprimida; estas significaciones son juicios éticos (como forma abstracta, en general, de los considerandos de juicios reales hechos después de los procesos represivos en nombre de una constitución y de principios morales o religiosos) y estos juicios pretenden comprometer al oprimido mismo: ¿acaso no ha votado? ¿No está representado en la Asamblea, luego en el gobierno? ¿No ha roto el pacto social con una huelga, un motín, una insurrección? ¿No es él el que justifica las precauciones que han tomado los hombres de orden contra el desorden?

El juicio está, pues, formulado; el sistema de valores con el cual se relaciona y los hechos a los cuales se refiere, los conoce muy bien la clase obrera: le ha enseñado uno la propaganda; los otros son su gesta. Los periódicos han difundido ampliamente las consecuencias de esta apreciación: condenas a muerte, a trabajos forzados, a la deportación, etc. Hay un engaño posible del proletariado: el sistema liberal con el librecambismo y el libre contrato de trabajo parece que ha sido aceptado por el obrero; y como aparentemente el patrono no emplea ningún constreñimiento, (*nadie* está obligado a trabajar en su fábrica; y si alguien protesta, el patrono no le castiga: simplemente estima que el contrato está roto, etc.), resulta que, en las crisis, la violencia parece que se presenta en la sociedad con los motines populares, las huelgas, etc. Esta violencia *original* del bárbaro, como dice Saint-Marc Girardin, ¿no justifica los aparatos de represión permanente (destinados también, claro está, a proteger al obrero contra sí mismo)? Hemos visto, con otros términos, que la opresión es, en el opresor, inseparable del odio que debe mostrar con el oprimido. Y este odio activo produce cierto número de significaciones que comunica *en el curso de la violencia recíproca* al oprimido mismo. Estas significaciones unitarias representan en cierto nivel una concepción totalizadora de la sociedad, de las clases y de su papel respectivo. Hay que añadir, claro está, que se encontrará siempre, en el seno de la clase provisionalmente deshecha, a individuos, o incluso a grupos para interiorizarla. La práctica de lucha suscita, pues, en la clase obrera —a mediados del siglo último— una posibilidad de apreciarse ella misma como la burguesía la aprecia, es decir, de conocerse por la mediación del Otro y de su maniqueísmo como el *Objeto absolutamente otro*; es decir, como arbitrio determinado encadenado-para-hacer-el-mal y finalmente como Otro distinto del hombre. Si esta determinación fuese retomada y asumida, el espejismo de *Unidad-Otro* desaparece, ya que esta unidad fingida se disolvería en *un no-humanismo* cuya universalidad correspondería rasgo por rasgo al humanismo burgués y lo justificaría. Pero precisamente este conjunto sintético de significaciones seguirá siendo sintético porque la práctica de clase va a interiorizarlo y a negarlo. Es, en efecto, como conjunto material y totalizado, como sistema, su propia negación

producida en ella por el Otro como imperativo (a través de las exigencias concretas: por ejemplo, la de condenar tal huelga o tal insurrección) a la vez porque niega el estatuto de hombre al conjunto de los obreros y porque introduce entre ellos nuevas divisiones, distinguiendo al cabecilla de la masa (más atontada que viciosa), al mal obrero (que es fiel a su clase) y al bueno, especie de animal domesticado que adquiere la humanidad por adopción de los valores y de las órdenes de humanismo patronal. Ahora bien, es perfectamente imposible concebir que este sistema pueda ser interiorizado, que pueda —aunque sea un instante, en determinada época y para determinada gente— producirse como una tentación, si no vemos en ello más que una ideología epifenoménica, producida en los patronos por el proceso de explotación. De hecho, el patrono aprehende realmente, en la lucha, al obrero como al Otro absoluto; pero ante todo es el sentido y la justificación de su *praxis* en tanto que toda *praxis* produce sus propias justificaciones; luego y sobre todo, uno de los objetivos de la *praxis* patronal (y que desde luego no es el menos importante) es introducir la división y la inquietud en las filas obreras, infectando al proletariado con su ser-fuera-de-él en la conciencia de clase burguesa tomada como medida absoluta de lo que es el hombre y de lo que no es. La radicalización inducida es, pues, para todo obrero agrupado la negación radical de su ser-para-los-burgueses, y esta negación implica un conjunto de acciones difíciles y todas inseparables: negarse a definirse como el mal es negar el maniqueísmo burgués; pero este maniqueísmo no es más que otro nombre para definir al humanismo de la clase dominadora, hay que negarlo como humanismo. Ahora bien, una negación abstracta sería aún una adhesión: al negar al humanismo en tanto que tal, el obrero *confesaría* que es no humano; la nueva exigencia, nacida de la superación de esta contradicción, es que la negación esté inscripta en la producción de un humanismo auténtico y positivo; y esto supone que el obrero arranque al burgués el privilegio de decir solo y para todos la verdad del hombre, es decir, simplemente la verdad. Pero el burgués se pretende hombre por la inteligencia, por la cultura, por el saber científico y las capacidades técnicas, etc.; verdad es que estos poderes tienen que pertenecer a todos los hombres, pero también que el obrero

está desprovisto de ellos en parte. Por lo demás, el intelectualismo idealista de la burguesía reposa en la Razón analítica. Es ella la que decide sobre la verdad. El obrero tiene, pues, que dejar disolverse a su clase por la atomización positivista y dejarse definir como soledad de ignorancia y de mala voluntad, *o* tiene que volver a inventar a la Razón, disolver la racionalidad analítica en un conjunto más vasto y, sin perder la esperanza de escapar un día a la ignorancia, encontrar un fundamento y unos criterios no intelectuales de la verdad. Sin duda, como Marx ha dicho, los problemas sólo se formulan cuando están dados los medios de resolverlos; *todo está ahí ya*: la *praxis* como medida del hombre y fundamento de la verdad, la dialéctica como disolución permanente de la Razón analítica. Y luego hay que reconocer que la reacción radical del oprimido se manifiesta al día en las escaramuzas particulares y concretas: no hace falta ser marxista para luchar contra una disminución del salario real. Sin embargo, la práctica cotidiana misma estaría tocada por la propaganda burguesa si la clase totalizada por el Otro no disolviese esta unidad extraña por un movimiento real de totalización [1]. Según este punto de vista —y sólo según él— se puede comprender la acción de la clase oprimida sobre los intelectuales de la pequeña burguesía, clase enfeudada en la clase capitalista. Los corroe y los separa en nombre del humanismo incompleto que produce la clase burguesa por una nueva producción de lo universal como exigencia. No queremos insistir aquí sobre este punto; baste con señalar la acción en reciprocidad, sin la cual esta extracción y esta atracción de los teóricos perderían toda significación práctica. Dicho de otra manera, la fascinación de la pequeña burguesía intelectual por el proletariado —mal definida por Marx y por los marxistas— no proviene de intereses materiales y particulares, sino de que lo universal es el interés material y general de todo intelectual, y que este universal está realizado en potencia (si no en acto) por la clase obrera. Con otras palabras, el intelectual, producto del universalismo burgués, es *sólo sensible* en la clase burguesa a las contradicciones del humanismo, es decir, al mismo tiempo a su extensión

[1] Veremos más adelante, en la parte reservada a la "Crítica de la experiencia dialéctica", cómo la dialéctica puede ser a la vez Razón histórica e historializarse a partir de un momento particular de la Historia.

ilimitada (a todos los hombres) y a sus límites. Pero si el teórico *puntualiza*, como Marx, una interpretación materialista y dialéctica de la Historia, es que se lo *exige* la dialéctica materialista como regla de la *praxis* obrera y como único fundamento de la verdadera universalidad (es decir, futura). O, con otras palabras, es que la comprensión circulante, como permeabilidad de toda *praxis* obrera es ya antianalítica, es que la dialéctica y su realización, la *praxis*, surgen como reacción en cada uno y en todos frente a la Razón analítica y como su disolución. No imaginemos que así escapamos a la necesidad de un *realismo situado*. Veremos formarse esta dialéctica práctica, por ejemplo, a partir de 1830, en la unión de los tejedores de Lyon, y su unión misma se les manifestará en el desarrollo de una *praxis* (vivir trabajando o morir combatiendo), que los dejará vencedores y estupefactos. La dialéctica y la *praxis* son una y la misma cosa: son, en su indisolubilidad, la reacción de la clase oprimida frente a la opresión. ¿Quiere esto decir que la opresión es realmente analítica? Evidentemente, no. La clase burguesa disimula la operación dialéctica bajo la racionalidad atomizadora del positivismo, pero el teórico del proletariado va a pedir cuentas en nombre de la dialéctica misma. En determinado nivel de abstracción, el conflicto de clases se expresa, pues, como *conflicto de racionalidades*. Pero ahorrémonos la imbecilidad clásica, que consiste en oponer la ciencia al idealismo burgués. La ciencia no es dialéctica; hasta la aparición histórica de la U.R.S.S., es únicamente burguesa. La contradicción no está ahí: está en la resolución burguesa de atenerse al positivismo científico y en el esfuerzo progresivo del proletariado, de sus teóricos y de los países socialistas, de disolver el positivismo en el movimiento dialéctico de la *praxis* humana. En realidad, se trata simplemente de la existencia de una dialéctica consciente de sí misma en el movimiento de la clase obrera y de la negación táctica de esta misma razón en el movimiento (de hecho dialéctico) de la clase burguesa. Es, en efecto, la deshumanización por la opresión burguesa la que conduce a los obreros a la unión y a la *praxis* organizada como dialéctica constituída (es decir, a una superación positiva de la Razón abstracta y destructora); pero inversamente, es esta dialéctica misma como *praxis*-totalización la que refuerza en la burguesía la Razón

analítica. Y es así cómo las discusiones teóricas y abstractas entre historiadores sobre tal hecho de la Revolución francesa (multitudes atomizadas con "cabecillas" o reacciones totalizadoras de clase) son la expresión abstracta (y por lo demás filosóficamente incompleta y falsa) de los conflictos profundos de la totalización (proletariado) con la facultad disolvente de la Razón analítica (acción y propaganda de los burgueses).

Concluiremos sobre este punto que la dialéctica, como toma de conciencia práctica de una clase oprimida en lucha contra su opresor, es una reacción suscitada en el oprimido por la tendencia divisionista de la opresión. No es que sea en cualquier momento o en cualquier lugar: más adelante veremos las condiciones materiales que hacen posible esta toma de conciencia. Pero, en cualquier caso, es superación de la verdad contemplativa por la verdad eficaz y práctica y de la atomización (con acuerdo serial de los espíritus) hacia la unidad sintética del grupo de combate. Ahora bien, esta *comprensión* práctica del acto obrero por los obreros (por oscura que pueda ser y por errónea que siga siendo) es precisamente *el espíritu objetivo* de la clase obrera en tanto que está inventado como extrema urgencia y negación necesaria de des-humanidad. Pero este espíritu no es en sí mismo alteridad como el de la clase burguesa: es intento en todas partes de disolución de la alteridad; el obrero descubre naturalmente en el menor de sus actos el desarrollo dialéctico: explotado, descubre la dialéctica constituyente como creación por su trabajo (en resumidas cuentas, enajenado); solidario con los otros explotados, descubre su trabajo como determinando en tanto que Otro el trabajo de los Otros (normas) y lo descubre según el punto de vista de la negación de la alteridad. El que dice: "No haré más que los Otros para no obligar a los Otros a que hagan más de lo que pueden y para que Otro no me obligue a hacer más de lo que puedo", es ya maestro del humanismo dialéctico, no como teoría, sino como práctica, y a pesar del giro negativo que caracteriza a esta racionalidad en sus comienzos empíricos, es decir, como práctica disolvente dirigida contra la racionalidad analítica [1].

[1] En este ejemplo se puede aprehender la dialéctica negada pero instrumentalizada y utilizada de los patronos y el engaño del positivismo. El patrón parte del punto de vista analítico de la atomización y de la

Nuestro fin es determinar las condiciones formales de la Historia; no insistiremos sobre estas relaciones de reciprocidad material entre clases en su desarrollo histórico real. Lo que está establecido por nuestra experiencia dialéctica es que si existe algo como las clases, tienen que determinarse en reciprocidad, sea cual fuere el proceso mediador. Sabemos además que la única inteligibilidad de su relación es dialéctica. Según este punto de vista, la Razón analítica es una *praxis* opresiva para disolverlas, y tiene por efecto inevitable el suscitar para la clase oprimida la dialéctica como racionalidad (sobre la base de circunstancias que se tienen que determinar). La aparición de la Razón dialéctica en la clase obrera como disolución de la Razón analítica y como determinación de la clase burguesa a partir de su función y de su práctica (explotación opresión), está inducida; es un hecho de lucha de las clases. Pero inversamente, si la clase burguesa se pega teóricamente a la Razón analítica, la Razón dialéctica vuelve a ella como su fascinación propia a través de sus traidores (es decir, sus intelectuales) y toma poco a poco conciencia de sí misma en la clase misma que la niega. La contradicción permanente pero variable (tensión en crecimiento o en decrecimiento) entre estos dos tipos de racionalidad *en la burguesía* podría estar descrita para sí misma en una historia cultural. A través de los ejemplos concretos, se vería tanto a la Razón positiva disuelta en silencio por la dialéctica (en los historiadores como Marc Bloch e incluso Georges Lefebvre), como a la dialéctica *oficial y teóricamente* utilizada como simple determinación del lenguaje que cubre a un cálculo analítico. (He leído en uno de nuestros mejores etnógrafos: "La dialéctica de esta dicotomía...". *Reducía* a pesar de él mismo la dialéctica al análisis). Pero no es nuestro tema: para nosotros lo esencial es

competencia: cada uno es libre, si puede, de trabajar más que su vecino y de ganar más; y el vecino es libre de entrar en la competición. Pero la Razón dialéctica, en tanto que misterio cuidadosamente disimulado, establece de hecho para los patronos que la elevación de una norma de trabajo para y por determinados es elevación (en un grado menor) para todos. Esto es válido también para las sociedades socialistas: la burocracia pretende encarar la mejora del rendimiento por medio de individuos (el stajanovismo es una razón positiva) y sabe sin duda alguna que el activista transforma a todo grupo de producción (Razón dialéctica proclamada en teoría, aunque en verdad negada).

mostrar que la dialéctica como desarrollo regulado de la *praxis* no puede tener la experiencia de sí misma (como constituyente y como constituida) sino en y por la *praxis de lucha*, es decir, la reciprocidad antagónica. Esto desde luego no significa que otros organismos prácticos en otros mundos constituidos de otra manera (sin rareza, por ejemplo) no puedan tener una conciencia diferente de ello (y sin el intermediario de la reciprocidad antagónica). Pero quiere decir que en *nuestro* mundo (gobernado por la rareza) aparece en el momento en que el grupo *se* extrae de la serie oprimida como dictadura de la libertad. Con otras palabras, *es* la *praxis* del oprimido en tanto que individuo común arraigado en una serialidad de impotencia y *no puede no ser*, a pesar de sus esfuerzos, la reacción práctica de los opresores, en tanto que tienen que hacerse Razón dialéctica para prever la acción del oprimido. La explotación como proceso práctico-inerte es una realidad que se tiene que disolver teórica y prácticamente en la Razón dialéctica, y es la lucha, por el contrario, como verdadera *praxis* humana y reciprocidad de antagonismo la que produce la unidad de cada uno por el Otro; es el movimiento de disolución (o de exterminación), como unificación del agresor, el que produce la práctica dialéctica del agredido. Concluiremos de esta experiencia que *la única inteligibilidad posible* de las relaciones humanas es dialéctica, y que esta inteligibilidad, en una historia concreta cuyo verdadero fundamento es *la rareza*, no puede manifestarse sino como una reciprocidad antagónica. No sólo la lucha de clases como práctica no puede más que remitir a un desciframiento dialéctico, sino que es ella la que, en la historia de las multiplicidades humanas, se produce necesariamente sobre la base de condiciones históricamente definidas, como la realización en curso de la racionalidad dialéctica. Nuestra Historia nos es inteligible porque es dialéctica y es dialéctica porque la lucha de clases nos produce como superando al inerte del colectivo hacia los grupos dialécticos de combate.

Pero, podrá decirse, la lucha misma, es decir, la temporalización de la reciprocidad, aunque creando la experiencia dialéctica y su toma de conciencia, puede *superar* la comprensión dialéctica, del agente, del testigo o del historiador. La experiencia, en efecto, nos ha descubierto la racionalidad translúcida de

la *praxis* orgánica y constituyente; nos descubre la de la *praxis* común (en tanto que suponíamos que se objetivaba en una materia inerte o práctico-inerte que recibía pasivamente las determinaciones). Pero nada prueba que una *praxis* de antagonismo y de reciprocidad pueda conservar su racionalidad, ya que cada grupo (o cada clase) significa en su libre *praxis* la libertad práctica del Otro, e inversamente. Con otras palabras, encontramos aquí esta temporalización bicéfala cada uno de cuyos momentos representa *conjuntamente* una *praxis*, su negación por la otra *praxis*, el principio de la transformación de aquélla para frustrar a ésta y de ésta para no ser frustrada por aquélla. Pero si, en rigor, esta extraña realidad, que no es la práctica de nadie, puede ser referida en una doble intuición divergente a los dos agentes, cuando se trata de individuos (así podemos *comprender* un match de boxeo si tenemos la costumbre de este deporte), ¿es admisible que se pueda tener una comprensión dialéctica de ello? ¿No hay precisamente una especie de negación íntima en el seno de ese monstruo, frustrando a cada uno, engañando al Otro, tratando cada uno de desarmar la libertad del Otro y de hacer de ella su cómplice inconsciente, no reconociendo cada uno la soberanía del Otro sino para darse la posibilidad de tratarlo *como una cosa*? Y luego, si ese combate singular (entre individuos de la misma profesión, de la misma edad, en un campo cerrado) puede *en rigor* dejarse descifrar, ¿ocurrirá lo mismo con ese fenómeno complejo que hay que llamar *praxis*-proceso y que opone a unas clases como totalizaciones circulares de instituciones, de grupos y de serialidades?; ¿es posible comprender claramente el conjunto de las modificaciones que llegan a cada clase por el Otro (pasivamente recibidas, activamente transformadas) y que cambian las relaciones interiores de las diferentes estructuras de clases en la medida en que están cambiadas por ellas? Finalmente, no olvidemos que la clase, en tanto que tal, es *también* el producto humano del producto y que, en esta medida, sus reacciones prácticas temporalizan al ser-de-clase de sus miembros. Ahora bien, este ser-de-clase —como práctico-inerte— pertenece al terreno de la anti-dialéctica. ¿Cómo concebir la inteligibilidad de una *praxis* hipotecada por una constitución pasiva?

Hay que contestar estas preguntas teóricas como Dióge-

nes, andando. O más bien, recordando que luchamos sin cesar con *nuestra* clase o contra ella y que la inteligibilidad de la lucha es una característica insuperable en la acción de los combatientes. Esto no significa que esta inteligibilidad esté dada tan claramente en el grupo institucional, en el grupo de combate (o de presión) y en la serie. Pero es necesario que esté *entera* en la circularidad de clase (es decir, por ejemplo, no sólo para el grupo soberano sino para éste *en tanto* que la serie es mediación entre él y los grupos de combate o de presión) y esto por una razón simple y dialéctica a su vez: es que, en cuanto la *praxis pierde conciencia* de su fin, de sus medios, del fin y de los medios de su adversario, de los medios de oponerse a la *praxis* adversa, se vuelve pura y simplemente ciega y, de esta manera, deja de ser *praxis*; es entonces cómplice inconsciente de la *otra acción* que la desborda, la manipula, la enajena y la vuelve contra su propio agente como fuerza enemiga (el ejemplo más simple: un regimiento, perdido, cortado del cuerpo de ejército, presintiendo al enemigo por todas partes, imaginando que todo es posible, pero sin medios para prevenir una acción imprevisible. Este regimiento ya no es un grupo: es un rebaño. Si recibe informaciones, si puede localizar las tropas del adversario —aunque sean superiores—, vuelve a convertirse en comunidad práctica). La *praxis* común —dondequiera que se elabore— se determina a sí misma en la dimensión de alteridad porque se adapta a la libre *praxis* del Otro (en la medida en que la prevé). La dificultad proviene de que no se trata de prever un efecto físico —contragolpe inerte del trabajo humano—, sino una libertad que prevé ella misma esta previsión. De todas formas, no se trata de extero-condicionamiento ni de alteridad: es la libertad recíproca la que está calculada, prevista. Pero está prevista, si puede ser, en función de las circunstancias, de los conocimientos que puede tener de la *praxis* inversa *y* de las estructuras inertes de las cuales ella se ha extraído (como libertad soberana o fraternidad-terror de un grupo en fusión). Y esta previsión que puede ser rigurosa no es menos dialéctica, ya que aprehende las condiciones materiales, la situación, el saber como datos inertes y superados por una libertad que los retiene en ellas como su orientación y su calificación. La comprensión del enemigo es, pues, más inmediata todavía que la del aliado,

aunque, naturalmente, las condiciones materiales deciden solas si esta comprensión es *posible*, si es abstracta y general o real y concreta (por ejemplo, las observaciones transmitidas por los servicios de informaciones, las indicaciones que permiten definir la relación de las fuerzas). Y la comprensión que el enemigo tiene del enemigo está dada en esta comprensión fundamental (todas las trampas suponen esta comprensión en el seno del Otro). Lo que significa que *nuestra* acción como *praxis-sujeto* (no me refiero con esta palabra a ninguna subjetividad, sino a la acción misma en tanto que produciendo sus propias luces) tiene que encerrar perpetuamente el conocimiento de ella misma como *praxis-sujeto* (es decir, como movimientos objetivos de grupos o de tropas apreciados, por ejemplo, según el único punto de vista de la cantidad [1]) y superar esta objetividad como simple condición material. En cierto sentido, si se quiere, la inteligibilidad fundamental de la lucha representa un desarrollo de la comprensión dialéctica: implica necesariamente que la *praxis* de cada adversario se determine en función de su propia objetividad por el Otro; dicho de otra manera, en las multitudes atomizadas, masificadas o serializadas, que nos encierran, nuestra realidad de sujeto se mantiene abstracta, ya que nuestra impotencia práctica nos paraliza y nuestra realidad de objeto reside en el Otro, ese escape disimulado; pero aunque la relación sujeto-objeto, como tensión variable aunque siempre intensa, no se exprese, o por lo menos no necesariamente, por el discurso, está inmediatamente dada en la *praxis* de reciprocidad antagónica. Pero inversamente, comprendo al enemigo *a partir del objeto que soy para él*. O más bien, los momentos dialécticos de la experiencia pasan uno al otro; preveo la objetividad para él a partir de las estructuras objetivas que conozco de él y, a través de los errores costosos, de las correcciones progresivas, etc., preveo

1 Tal el caso, en la guerra clásica, cuando hay una emboscada: se conoce la acción del enemigo; se sabe que se va a transportar a tal lugar para alcanzar un objetivo determinado. Pero este objetivo no es para nosotros más que el resorte de la trampa que lo hará pasar por tal desfiladero, por ejemplo. Y, según este punto de vista, para ver si la trampa tiene que ser utilizada y *trabajada* (si hay que emboscarse en ambos lados del paso), se volverá a calcular —si se tienen informes suficientes— *cantidades inertes*: número de soldados, armamentos, etc. Naturalmente, el enemigo tiene mapas, prevé la trampa y prevemos su previsión.

lo que es a partir de sus acciones anteriores sobre mí (es decir, previsiones que son su significación inteligible). Mi conocimiento es el mejor *posible* cuando puedo unir la previsión de lo que hará a partir de lo que es y aquélla de lo que es a partir de lo que ha hecho y —finalmente— de lo que hará (previsiones basadas en las experiencias anteriores).

En su estructura antagónica elemental, la acción recíproca está, pues, caracterizada por el hecho de encerrar al agente como objeto y al Otro como sujeto con la perspectiva de una inversión por producirse (el Otro se vuelve puro objeto pasivo, el agente se afirma como libre *praxis*); con otras palabras, la libre dialéctica práctica del uno encierra la aprehensión de la libre dialéctica del otro *en tanto que libertad* y como *doble medio* (medio de prever el acto adverso y por lo tanto de frustrarlo; medio de hacer que *el Otro* sea cómplice de la actividad que trata de someterle proponiendo un falso fin para su libertad). En su principio mismo, la lucha es, para cada uno, la ocasión de desarrollar en una tensión sintética a la multiplicidad de las dimensiones humanas, ya que tiene que ser objeto-sujeto para un sujeto-objeto que es el Otro, y que interioriza otra libertad en el seno de su libertad. Y, al mismo tiempo, no deja de ser *materialista*, es decir, que *tiene* que definir: a) la acción del Otro a partir de la realidad inorgánica de las condiciones en que se encuentra el Otro; b) su propia acción contra el Otro a partir de sus propias condiciones materiales e inertes de partida; c) la previsión que el Otro hace de la acción emprendida a partir de las posibilidades calculadas (o establecidas tan rigurosamente como lo permite la situación) para que el Otro disponga de informaciones precisas sobre las condiciones materiales, etc.

La lucha es la única práctica humana que realiza en la urgencia (y a veces el peligro de muerte) la relación de cada uno con su ser-objeto. Y, claro está, el objeto que soy para el Otro queda alterado por las estructuras fundamentales y las condiciones materiales que han dado al Otro una constitución de objeto. Sin embargo, la objetividad para este Otro tiende a acercarse indefinidamente a la objetividad pura y simple (es decir, tal que la totalización sincrónica y la totalización diacrónica pueden establecerlo en la tensión misma de sus contradicciones) en la medida en que no es el Otro el que la deter-

mina en mí sino en que soy yo mismo quien tiendo a producirla por presión del Otro. En particular, en el plano relativamente simple del conflicto militar, el ejército, por sus jefes, tiene que tomar constantemente una conciencia rigurosamente objetiva de su *ser* (número, armamento, facilidades de comunicación, relación con las bases, combatividad de cada uno; unida al pasado y, por ejemplo, al suministro bueno o malo, y también al porvenir, es decir, al sentido real para cada soldado de la lucha emprendida), y esta conciencia tiene que ser tan lúcida, tan severa *por lo menos* como la que adquiere el enemigo (porque este puede ignorar determinadas debilidades, estar medianamente informado). En una palabra, un ejército que no poseyese su *praxis* y sus posibilidades restringidas de elegirla como rigurosamente definida por su *ser-objeto* que, por lo tanto, no interiorizaría su objetividad completa como su ser-fuera-de-sí en el campo práctico y que no produciría su acción como superación de esta objetividad (en tanto que es rigurosamente definida y reconocida), un ejército, en una palabra, que se ignoraría como un individuo —fuera de los conflictos individuales— se ignora (un poco, no del todo, abusando de sus posibilidades, etc.), correría hacia una derrota. Por lo demás, en verdad, el proyecto práctico tiene que aprehender al mismo tiempo y en un lazo sintético (definición de una táctica, de una estrategia) la objetividad de cada ejército a través de la *praxis sujeto* del Otro; no se trata solamente —aunque sea la estructura fundamental— de una acción definida. De la misma manera y con la misma perspectiva, no sólo tiene que realizar su propia objetividad a partir de tal acción particular del enemigo (el ataque enemigo que se ha producido contra tal o cual formación, en tal lugar, revela a ésta en su fragilidad objetiva como lugar de una ruptura posible del frente y, en tanto que tal, como exigiendo el envío de refuerzos), sino que también tiene que volver a aprehender a la *praxis*-sujeto del Otro *como objeto*, es decir, como medio de una *praxis* dirigida contra el enemigo (se le deja avanzar para cortarle de sus bases; luego se aprovecha el plan adverso mismo en tanto que es proyecto). De todas formas, en la medida en que la *praxis* enemiga puede volverse uno de los medios de su propio fracaso, es decir, en que puede ser *praxis*-objeto —es necesario que esté ella misma y en ella

misma condicionada por inercias, faltas, ignorancias—, lo que, claro está, es el caso de toda *praxis*. La relativa ignorancia del futuro, el incompleto conocimiento del pasado, son las condiciones materiales a partir de las cuales la libertad puede ser tratada como libertad-objeto (por una libertad mejor situada en relación con el pasado y con el porvenir). Es la enajenación como medio de lucha; pero esta enajenación —que transforma a la *praxis* de un grupo en actividad pasiva, es decir, en proceso práctico-inerte— llega a la *praxis por la praxis inversa* y a través del trabajo que ésta ejerce sobre las condiciones materiales. El desfile es pasividad de la *praxis* enemiga por la ignorancia misma de los jefes militares; la emboscada transforma por el trabajo (transporte de tropas, de armas, etc.) esta pasividad en destino. A partir de aquí, la libre *praxis* del enemigo ya no es *su* ilusión; disimula un proceso instrumental que se da a los soldados que están emboscados (y, a partir de un momento determinado, a los que caen en la trampa), como una actividad pasiva suscitada por el grupo que maniobra en el interior del grupo maniobrado. Sin embargo, esta pasividad convertida en cosa, es decir, vista desde el lado de su enajenación y a través de la realización de ésta, guarda los signos de la libertad como un sello. Es esta libertad robada, que, en tanto que tal, se ha lanzado hacia la trampa, la que se vuelve *para los dos grupos* el medio de su propia liquidación como *praxis*. Se notará, según este punto de vista, un acuerdo sobre *el objeto* que se realiza poco a poco en la lucha; en el momento en que la *praxis* del grupo rodeado descubre su enajenación, no por eso se suprime; el grupo rodeado trata de defenderse, de evitar si puede la exterminación, de resistir el mayor tiempo posible, etc.; esto es, toma su propia acción interior como enajenación pasada *por superar* (aunque sea por un combate desesperado o por la rendición), luego *por conservar* en la superación en el momento mismo en que el grupo que ha tendido la emboscada trata de deducir las consecuencias de esta actividad práctico-inerte del Otro, como resultado efectivo de su propia práctica. El acuerdo —que se manifiesta por el combate— nace aquí, pues, del hecho de que la libertad enajenada se vuelve *en uno de los grupos y por el otro* la mediación objetiva entre los dos grupos, es decir, el objeto de los actos antagónicos (en ese momento toda acción

del grupo rodeado supone el reconocimiento de su "falta" como traición por la libertad común y la de la *praxis* enemiga como constitutiva en él de una objetividad pasiva y peligrosa que se identifica con "la falta" y que no es más que un medio de liquidarlo).

Descubrimos, pues, así un primer estadio de inteligibilidad en la lucha, ya que la inteligibilidad dialéctica de un proyecto comprende en ella la comprensión del proyecto del Otro. Esta forma especial de racionalidad dialéctica es evidentemente un momento irreductible de la experiencia: el lazo de las dos acciones es a la vez dialéctico y antidialéctico en cada acción considerada por ella misma. Se constituye, en efecto, como la negación del Otro en la medida misma en que el Otro está ya *en* ella como su negación. No se trata en este plano de una verdadera *superación* orgánica de una condición objetiva y dada, es decir, por ejemplo, de la superación por *mi proyecto* (por *mi praxis*) del momento anterior de esta *praxis* misma en tanto que simple *ser-superado*, sino que la lucha es en ella misma el esfuerzo de una libre *praxis* para superar a otra libre *praxis*, e inversamente; así la relación está formalmente indeterminada entre estas dos superaciones de superaciones que encierran en sí necesariamente la posibilidad constante (y actualizada por los momentos de la lucha) de ser superados. Porque *es la superación misma* la que está puesta en tela de juicio por el Otro, en él mismo y en el Otro, en tanto que basta con una acción feliz que explote a fondo la situación real para transformarlo por entero en objeto práctico-inerte (en materia trabajada para el Otro). Aquí se revela, en efecto, sobre el fondo de la rareza, la amenaza profunda del hombre para el hombre: el hombre es el Ser por quien (por la *praxis* de quien) el hombre queda reducido al estado de objeto frecuentado. Es decir, al estado de una materia trabajada cuyo funcionamiento sería riguroso y que estaría atravesada por sueños ineficaces (es decir, *cuya transcendencia humana* se mantendría a pesar de todo, pero como ilusión que se denuncia como tal y no puede desvanecerse). Y sin duda, una empresa solitaria en la que la acción de un grupo sobre la materia inanimada puede producir resultados semejantes en apariencia: el alpinista se puede perder, puede cometer errores que tal vez supongan su caída al fondo de un

precipicio. Pero de hecho la semejanza es completamente superficial: la *praxis*, por definición, comporta la ignorancia y el error como sus estructuras fundamentales. En este caso, el coeficiente de adversidad de la materia se descubre como caso particular de la adversidad del mundo en tanto que el entorno del hombre, y el fracaso es aún la acción misma denunciándose, aunque sea en la desesperación, como acción [1]. Por el contrario, la derrota en la lucha está producida por una libertad y se comprende como tal. En este nivel sólo existe un hombre: el que se realiza como un hombre (como libre *praxis*) por la transformación del Otro en objeto no humano. Y este hombre es aprehendido precisamente por el vencido como la realización libre de lo humano produciéndose por el medio de la deshumanización del Otro. En la lucha está, pues, incluida la posibilidad recíproca de que de los dos combatientes uno se haga hombre y haga el reino del hombre por el devenir inerte del otro; y en la lucha *en curso*, el hombre y la destrucción del hombre están dados como reciprocidades abstractas que se determinarán por las circunstancias concretas. Es esta afirmación de la Razón dialéctica fundándose en la negación de la Razón dialéctica en el Otro (y comprendiéndose como posibilidad de ser negada por la Razón del Otro) lo que llamamos el nivel de la antidialéctica, es decir, la irreductibilidad en cada uno de la *praxis* del uno y de la del otro.

Pero, por otra parte, la *praxis* del individuo (o del grupo) es *en cada instante* comprensión del Otro (y tiende a ser su comprensión totalizadora: sólo las condiciones de la lucha prescriben límites, variables por lo demás) y se produce a su vez como superación de los resultados materiales obtenidos por el Otro, en tanto que comprende a esta *praxis* con la perspectiva de sus propios objetivos. Dicho de otra manera, la significación de una acción antagónica envuelve necesariamente a la significación del Otro, en tanto que una y otra son significantes y significadas. En el caso —el más teórico y el más simple— de una partida de ajedrez, la maniobra de las blancas, en cada jugada, define su inteligibilidad por la profun-

[1] Una mujer salta de un tren en marcha. Cae debajo de un vagón, es horriblemente mutilada y muere repitiendo: "No hubiera debido saltar", lo que, en medio de la terrible agonía, es la pura y simple afirmación del poder práctico del hombre sobre las cosas.

didad doble del porvenir: *comprender* la jugada es aprehenderla a partir de las respuestas que tiene que provocar en las negras (en tanto que es modificación definida de un campo determinado en el que las relaciones de fuerza sean rigurosa y perfectamente conocidas), pero estas respuestas no tienen significaciones prácticas más que en tanto que permiten que las blancas ocupen nuevas posiciones. Hay, pues, en principio dos series (dos sucesiones de "jugadas", la de las blancas y la de las negras). Pero en la práctica, la jugada número 1 (de las blancas) se juega con la perspectiva de un conjunto de operaciones por hacerse; y al no poder hacerse esas jugadas sino en la medida en que las negras modifican a su vez el conjunto de sus posiciones, esta primera jugada (primera de la operación pero no de la partida) se juega para provocar la respuesta de las negras (desplazamiento de piezas) que permitirá la jugada número 2 de las blancas. Ahora bien, esta segunda jugada prevista desde el momento de la "concepción" del proyecto, es a su vez un medio de obtener una determinada defensa de las negras cuya función para las blancas tiene que ser permitir la jugada número 3 [1], es decir, el desarrollo del ataque, etc. Se trata, pues, de un campo en miniatura que gana en rigor y en precisión lo que pierde en extensión y en complejidad y que siempre está considerado (por cada adversario) en su totalización sincrónica y diacrónica. Cada *jugada* es en realidad arreglo total, transformación de las relaciones de todas las piezas en el interior del campo sintético. El porvenir es relativamente limitado (la partida, en teoría, podría eternizarse; prácticamente es un drama bastante breve), pero en el interior de la doble temporalización recíproca se deben distinguir una serie de objetivos sucesivos (al tener por objetivo directo cada jugada de las blancas una determinada respuesta de las negras y permitiendo ésta a las blancas alcanzar un segundo objetivo, etc.). Ahora bien, *según el punto de vista de las blancas* que atacan, la sucesión temporal de sus propios movimientos y la de las respuestas entran una en la otra hasta no formar más que una; cada posición implica rigurosamente

[1] De hecho, el proyecto es más complejo: la elección del Otro interviene como posibilidad *comprensible*; a partir de tal o cual jugada se pueden elegir tres respuestas. Pero si elige la primera, contesto con tal ofensiva y, si elige la segunda, me permite tal maniobra, etc.

la otra. Así pues, en la medida en que las posibilidades de elección se restringen progresivamente para las negras hasta *la unidad* (es decir, hasta la necesidad), como se puede ver en los problemas de ajedrez o "fines de partida" y, lo que es parcialmente lo mismo, en la medida en que la superación táctica de las blancas es más manifiesta, la operación entera parece reducirse al trabajo de un solo jugador, sobre una materia cuyas leyes han sido definidas por adelantado. Basta con haber definido el movimiento práctico por su fin (jaque y mate) y éste por las reglas del juego: se podrá tratar la defensiva de las negras como una serie de *reacciones negativas y previsibles* que pueden y deben ser gobernadas, controladas y suscitadas por las blancas, es decir, en una palabra, como una instrumentalidad negativa e indirecta que las blancas tienen que saber utilizar para lograr sus fines. En este nivel, el adversario ha desaparecido: en los problemas de ajedrez, en efecto, el jugador, en general solitario, *utiliza* la defensiva negra para llegar lo más rápidamente posible a la solución: "mate en tres jugadas", etc. La puerta está abierta para una matemática de los juegos. Pero esta matemática misma queda subordinada a la acción: sólo aparece cuando ésta se elimina intencionalmente para dejar el lugar a la simple sucesión (es decir, para dejar determinar a la Razón analítica ciertos sistemas relacionales que se tienen que reactualizar por la *praxis*). Lo que nos interesa en este ejemplo no es este momento abstracto en que la *praxis* se borra ante las relaciones rigurosas. Es aquel en que se vuelve prácticamente indiferente atribuir el conjunto de las operaciones prácticas a una reciprocidad de combate o a la acción solitaria de un individuo sobre una materia inerte y rigurosamente definida. ¿Qué ha ocurrido? Sencillamente, lo siguiente: cuando uno de los adversarios tiene la posibilidad de prever rigurosamente las reacciones del otro y de provocarlas por sus acciones, y cuando esta previsión corresponde en el enemigo a la *necesidad* de sus reacciones (es decir, a su enajenación), la acción recíproca y antagónica tiende a identificarse con una acción individual. Pero es que precisamente el adversario dominado no es ya más que un objeto; se encontraría, en el fondo, la misma transformación del vencido, pero con menos rigor, si se considerasen las relaciones de un ejército victorioso y de un enemigo

derrotado. Es la imprevisibilidad relativa del adversario —en tanto que esta imprevisibilidad es comprendida y en tanto que constituye la ignorancia del Otro— la que conserva en la lucha su carácter de reciprocidad. Sin embargo, el único hecho de que la acción de cada uno implique como su objetivo-límite la integración de la del Otro a título de simple medio indirecto, basta para mostrarnos que la comprensión del otro es la inteligibilidad dialéctica en cada uno de su propia acción a la vez como su revés, su órgano de control y el medio de la superación. Al mismo tiempo, por lo demás, esta comprensión se plantea como provisional, ya que tiene lugar con la perspectiva de una integración con su *praxis* victoriosa del enemigo convertido en medio inerte y dócil de llevar la victoria hasta el fin.

En suma, entre dos posibilidades-límites (convertirse en agente solitario, ser transformado en materia trabajada por la *praxis* enemiga) que reducen la lucha al simple arreglo práctico del campo por el soberano y que por otra parte son los fines perseguidos por los dos adversarios (y algunas veces realizados por uno de ellos), la *praxis* de lucha se da en cada uno como comprensión de su ser-objeto (en tanto que este ser-objeto existe para el Otro y puede encerrarlo un día por el Otro) a través de su existencia práctica de sujeto; en la superación que ella trata de hacer (y logra en la sola medida en que el Otro no lo impide) de esta objetividad concreta, despierta, actualiza, comprende y transciende a la *praxis* constitutiva del Otro en tanto que es él mismo sujeto práctico; y en la acción que lleva a cabo contra el Otro, en el término de esa superación misma y por la mediación del campo de materialidad, descubre y produce al Otro como objeto. La negación antidialéctica aparece, según este punto de vista, como un momento de una dialéctica más compleja. Ante todo, en efecto, esta negación es precisamente lo superado: la *praxis* se constituye en el uno y en el otro como negación de la negación, no por la superación en cada uno de su ser-objeto, sino prácticamente por su intento de liquidar fuera y desde fuera al sujeto práctico en el Otro y para lograr por esta destrucción transcendente la recuperación de su objetividad. La negación antagónica es, pues, aprehendida en cada uno como escándalo que se tiene que superar. Pero su origen, en el plano de la

rareza, no reside en ese escandaloso descubrimiento: se trata de una *lucha para vivir*; el escándalo es, pues, aprehendido no sólo en su apariencia de escándalo, sino que está profundamente comprendido como imposibilidad para los dos de coexistir. El escándalo no consiste, pues, como creyó Hegel, en la simple existencia del Otro, lo que nos remitiría a un estatuto de ininteligibilidad. Consiste en la violencia sufrida (o amenazadora), es decir, en la rareza interiorizada. En esto, aunque el hecho original sea lógica y formalmente contingente (la rareza no es más que un *dato material*), su contingencia no perjudica a la inteligibilidad de la violencia, sino todo lo contrario. Lo que cuenta, en efecto, para la comprensión dialéctica del Otro, es la racionalidad de su *praxis*. Ahora bien, esta racionalidad aparece en la violencia misma en tanto que ésta no es ferocidad contingente del hombre sino reinteriorización comprensible *en cada uno* del hecho contingente de rareza: la violencia humana es *significante*. Y como esta violencia es en cada uno negación del Otro, es la negación en su reciprocidad la que se vuelve en cada uno y por cada uno significante como rareza que se ha vuelto agente práctico, o, si se quiere, como hombre-rareza. La negación práctica se constituye, pues, como negación de la negación-escándalo a la vez en tanto que ésta es el Otro en cada uno y en tanto que este Otro es rareza interiorizada. Según este punto de vista, lo que es negado indisolublemente por la *praxis* es la negación como condición del hombre (es decir, como condicionamiento reasumido en violencia por el condicionado) y como libertad de Otro. Y precisamente el escándalo de la presencia (como marca de mi ser-objeto) de la libertad del Otro en mí como libertad-negación de mi libertad es a su vez una determinación en racionalidad en la medida en que esta libertad negativa realiza prácticamente nuestra imposibilidad de coexistir en un campo de rareza. En definitiva, con el fundamento de la rareza y con la perspectiva del aniquilamiento del Otro, la lucha, en cada uno, es una profundización de la comprensión de otro. Comprender, en efecto, en lo inmediato, es aprehender por sus fines y por sus medios la *praxis* del Otro como simple temporalización objetiva y transcendente. Comprender en la lucha es aprehender la *praxis* del Otro en inmanencia a través de su propia objetividad y en una superación práctica: esta

vez comprendo al enemigo *por mí* y me comprendo *por el enemigo*, su *praxis* no se manifiesta como pura temporalización transcendente que yo reproduzco sin participar en ella; la comprendo directamente y desde el interior por la acción que produzco para defenderme de ella. La urgencia me obliga a descubrir y a asumir en todos los detalles mi objetividad; me fuerza a penetrar, tan lejos como me lo permitan las circunstancias concretas, la actividad del enemigo. La comprensión es hecho inmediato de reciprocidad. Pero en tanto que esta reciprocidad se mantiene positiva, la comprensión sigue siendo abstracta y exterior. En el campo de la rareza, la lucha como reciprocidad negativa engendra al Otro como Otro distinto del hombre o contra-hombre; pero al mismo tiempo le comprendo en las fuentes mismas de mi *praxis* como la negación de la que soy negación concreta y práctica y como mi peligro de muerte.

En cada uno de los dos adversarios la lucha es inteligibilidad; más aún, es, en este nivel, la inteligibilidad misma. Si no lo fuera, la *praxis* recíproca estaría por sí misma desprovista de sentido y de fines [1]. Pero es el problema general de la inteligibilidad el que nos ocupa y, particularmente, en el nivel de lo concreto. Ahora bien, *si la dialéctica situada* tiene que ser posible, es necesario que un conflicto social, que una batalla, que un conflicto singular como acontecimiento complejo y producido por las prácticas de antagonismo recíproco de dos individuos o de dos multiplicidades puedan ser comprensibles *por principio* para los terceros que dependen de ella sin tomar parte o para los testigos que los observan desde

[1] Claro está que esta característica formal no impide que haya grados en la comprensión recíproca de los adversarios. Son las circunstancias las que deciden y se puede ser "maniobrado como un niño", "engañado", etc.; o bien se puede asistir a guerras absurdas (como ocurría en la baja Edad Media) en las que las contradicciones propias de la época tenían como resultado la incomprensión mutua de los ejércitos (que evitaban encontrarse). Y es también por no haber comprendido el alcance de un perfeccionamiento técnico por lo que la nobleza francesa se vio diezmada por los arqueros ingleses. Se comprende de suyo: más aún, el enemigo cuenta siempre con un arma nueva, con una maniobra imprevista, incomprendida, para darle la victoria. Pero *precisamente por eso* tenemos que comprender que la lucha como reciprocidad es función de la reciprocidad de comprensión. Si uno de los adversarios deja de comprender, es *objeto del Otro*.

fuera sin estar unidos en absoluto a ella. Ahora bien, según este punto de vista, nada es seguro *a priori*, hay que proseguir nuestra experiencia: en efecto, cada adversario *realiza* la inteligibilidad del conflicto porque lo totaliza *para él* en y por su propia *praxis*; pero la negación recíproca es, para el tercero, la realidad misma de la lucha. Hemos visto a este tercero realizar por su mediación la unidad transcendente y objetiva de las reciprocidades positivas. ¿Acaso es posible esta unidad cuando cada acción trata de destruir la del Otro y cuando los resultados observables de esta doble negación son nulos o —lo que ocurre con más frecuencia— cuando las significaciones teleológicas que cada adversario ha inscripto en ella han quedado medio borradas o transformadas por el Otro hasta el punto de que no se puede descubrir ningún rastro de actividad concertada? De la misma manera, para tomar el ejemplo de un combate singular, cada golpe lanzado por uno es detenido o esquivado por el Otro; pero nunca del todo, a menos que haya entre ellos una diferencia de fuerza o de habilidad considerable. Y la misma observación —como hemos visto en *Cuestiones de método*— valdría para la mayor parte de las "jornadas" históricas: muchas veces terminan en la indecisión. Los resultados obtenidos no pueden ser, pues, atribuidos del todo ni a la acción de los insurgentes ni a la de las fuerzas gubernamentales, y tenemos que comprenderlas, no en tanto que son la realización de un proyecto, sino en tanto justamente que la acción de cada grupo (y también los azares, los accidentes, etc.) les ha impedido realizar el del Otro, es decir, en la medida en que *no son* significaciones prácticas, cuando su sentido mutilado, truncado, no corresponde a los planes prácticos de nadie y, en este sentido, queda más acá de lo humano. Pero si es eso lo que tiene que hacer el historiador que trata de restituir la jornada del 20 de junio o la del 10 de agosto del 92, ¿es verdaderamente legítimo llamar aún *intelección* a esta restitución?

Estas cuestiones nos han hecho acceder finalmente al verdadero problema de la Historia. Si, en efecto, ésta tiene que ser en verdad la totalización de todas las multiplicidades prácticas y de todas sus luchas, los productos complejos de los con-

flictos y de las colaboraciones de estas multiplicidades tan diversas tienen que ser a su vez inteligibles en su realidad sintética, es decir, tienen que poder ser comprendidos como los productos sintéticos *de una praxis* totalitaria. Lo que quiere decir que la Historia es inteligible si las diferentes prácticas que se pueden descubrir y fijar en un momento de la temporalización histórica aparecen al fin como parcialmente totalizadoras y como unidas y fundidas en sus oposiciones y sus diversidades por una totalización inteligible y sin apelación. Al buscar las condiciones de la inteligibilidad de los resultados y vestigios históricos llegaremos por primera vez al problema de la totalización sin totalizador y de los fundamentos mismos de esta totalización, es decir, de sus motores y de su orientación no circular. El movimiento regresivo de la experiencia crítica nos ha hecho, pues, descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que une entre ellas a las diferentes formas de multiplicidad activa. Pero, por una parte, nos hemos quedado en el plano de la totalización sincrónica y no hemos considerado la profundidad diacrónica de la temporalización práctica; por otra parte, la regresión termina con una cuestión: esto significa que se tiene que completar con la progresión sintética que tratará de elevarse hasta el doble movimiento sincrónico y diacrónico por el cual la historia se totaliza ella misma sin cesar. Hasta ahora hemos tratado de remontarnos hasta las estructuras elementales y formales y —al mismo tiempo— hemos fijado las bases dialécticas de una antropología estructural. Ahora hay que dejar vivir libremente a estas estructuras, hay que dejarlas oponerse y componerse entre ellas: la experiencia reflexiva de esta aventura aún formal será el objeto de nuestro segundo tomo. Si la verdad tiene que ser *una* en su creciente diversificación de interioridad, al contestar a la última cuestión planteada por la experiencia regresiva, descubriremos la significación profunda de la Historia y de la racionalidad dialéctica.

INDICE DEL SEGUNDO VOLUMEN

Libro II: Del grupo a la historia 7

A — Del grupo. La equivalencia de la libertad como necesidad y de la necesidad como libertad. Límites y alcance de toda dialéctica realista 9

A) El ser-uno le llega al grupo desde fuera por el otro. Y con esta primera forma el ser-uno existe como otro 256

B) En la interioridad del grupo, el movimiento de la reciprocidad mediada constituye el ser-uno de la comunidad práctica como una perpetua destotalización engendrada por el movimiento totalizador 269

C) De la experiencia dialéctica como totalización: el nivel de lo concreto, el lugar de la historia 369